

STUDI GERMANICI



Istituto Italiano di
STUDI GERMANICI

22 | 2022

STUDI GERMANICI

Istituto Italiano di Studi Germanici – Roma

Comitato scientifico:

Martin Baumeister
Piero Boitani
Angelo Bolaffi
Gabriella Catalano
Markus Engelhardt
Christian Fandrych
Jón Karl Helgason
Robert E. Norton
Gianluca Paolucci
Hans Rainer Sepp
Claus Zittel

Direzione editoriale:

Marco Battaglia
Irene Bragantini
Marcella Costa
Francesco Fiorentino

Direttore responsabile:

Luca Crescenzi

Direttore editoriale:

Maurizio Pirro

Redazione:

Luisa Giannandrea

L'Osservatorio Critico della Germanistica è a cura di Maurizio Pirro

Progetto grafico:

Pringo Group (Pringo.it)

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico Semestrale

Studi Germanici è una rivista peer-reviewed di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 00153 Roma

Indice

Saggi

- 9 Hölderlins und Novalis' philosophische Anfänge (1795)
Manfred Frank
- 47 Das übertreibende Tier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie des Affen
Stefano Franchini
- 71 Großstadtlyrik in Nachkriegszeiten. Heinrich Bölls Köln-Trilogie und andere Gedichte
Fabian Lampart
- 93 *Die Stimme hinter dem Vorhang* di Gottfried Benn e *Die Box* di Günter Grass. Lo stile tardo e il *gap* tra generazioni
Elena Agazzi
- 111 Die Altersfrucht des Frühreifen. Albert von Schirndings *Jugend gestern*
Vittorio Höslé
- 127 Lexikalische Strategien der antihegemonialen Identitätsbildung in der populistisch-verschwörungstheoretischen Rhetorik der Alternative für Deutschland (AfD)
Vincenzo Gannuscio

Ricerche

- 149 Sulle tracce di Arthur Schopenhauer a Weimar. Il giovane filosofo e la biblioteca ducale
Francesca Fabbri
- 169 Sui primordi della ricezione italiana di Stefan George. Il carteggio fra Robert Boehringher e Leone Traverso (1935-1939)
Maurizio Pirro
- 221 Kritisches Feedback bei internationalen Videokonferenzen in der DaF-Lehrendenbildung
Sabine Hoffmann

243 Osservatorio critico della germanistica

337 Abstracts

341 Hanno collaborato

Hölderlins und Novalis' philosophische Anfänge (1795)

Manfred Frank

I. HÖLDERLIN UND NOVALIS IN DER JENAER KONSTELLATION¹

Lange Zeit war die literatur- und philosophiegeschichtliche Einordnung von Hölderlins Werk ein Gegenstand der Verlegenheit. Üblich war die Verortung: 'zwischen Klassik und Romantik'. Dies Los pflegte er mit Jean Paul und Heinrich von Kleist zu teilen, die doch keine (eigentlichen) Philosophen waren.

Die Hölderlin-Philologen waren mit merkwürdigem Eifer bestrebt, Hölderlin von der Frühromantik, zumal von Autoren wie Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg, abzugrenzen. Mit deren Werk kommt das seine aber in so vielen Rücksichten überein – formal wie inhaltlich –, dass man blind sein muss, um diese Konvergenzen zu übersehen, gar zu leugnen. Alle drei sind – wieder ein Verlegenheits-Ausdruck – 'Dichter-Philosophen'. Ein bedeutender Teil ihres Werks besteht aus rein philosophischen Aufzeichnungen ohne unmittelbar einlösbaren Bezug auf die Dichtung. Diejenigen Hölderlins sind (oder werden) seit einem halben Jahrhundert gut erschlossen, vor allem durch Henrichs Standardwerk². Diejenigen des Novalis bedürfen noch weitgehend der Erschließung³. Dabei war die Philosophie, wenigstens während einiger Jahre, die Hauptbeschäftigung des

1 Dies ist die ausgearbeitete Fassung eines PowerPoints, das ich für ein Kolloquium über *Hölderlin und die Philosophie* aus Anlass seines 250. Geburtstags und auf Einladung Friedrich Vollhardts vorbereitet hatte. Wegen der Pandemie musste der Termin immer wieder verschoben werden und teilt nun das Schicksal eines romanischen *Progressus ad infinitum*.

2 Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992.

3 Trotz Manfred Frank, *«Unendliche Annäherung»*. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998; ders., *Novalis' «Fichte-Studies»*. *A 'Constellational' Approach*, in *Romanticism, Philosophy, Literature*, ed. by Michael Forster – Lina Steiner, Palgrave Macmillan, Cham 2019, S. 19-104.

Friedrich von Hardenberg, der sich später – auch unter dem Druck der Zensur – den Künstlernamen Novalis zulegte. Seinem Freund Friedrich Schlegel schreibt er am 6. Juli 1796 aus Weißenfels: «Mein Lieblingsstudium heißt im Grunde, wie meine Braut. Sofie heißt sie – Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigensten Selbst»⁴. Auch Hölderlin hat keinen Zweifel gelassen, dass die Philosophie, gerade während seines Jena-Aufenthalts und danach, «wieder einmal fast meine einzige Beschäftigung» sei⁵. Ja, er hatte vor, sich unter Niethammers Betreuung in Jena zu habilitieren, um eigene Vorlesungen im Fach Philosophie zu halten.

Untaugliche Abgrenzungs-Kriterien zwischen Hölderlin und der Frühromantik sind ‘Gräkomanie’ versus ‘Mittelalter-Kult’. Den Ausdruck ‘Gräkomanie’ hatte ausgerechnet Schiller, der des Griechischen kaum mächtig war, in einer Xenie gegen den Frühromantiker Friedrich Schlegel geprägt⁶, der maßgebliche Arbeiten zur griechischen Poesie und Philosophie vorgelegt und sich gerade an die Übersetzung Platons begeben hatte. Und was die Präferenz für die mittelalterliche und neuzeitliche deutsche Kultur betrifft, so wird Hölderlin sie schon im *Hyperion*, erst recht im Brief an Böhlendorff (vom 4. Dezember 1801) in Gestalt seiner Wendung ins ‘Nationelle’ nachholen.

Novalis’ Werk schien leichter einzuordnen, obwohl es zu gut zwei Dritteln philosophisch oder naturwissenschaftlich ist. Es wurde – ohne zu zögern – als ‘romantisch’ oder vorsichtiger als ‘frühromantisch’ identifiziert. Dabei hat sein Autor diesen Qualifikator, wohl unter dem

4 Novalis, *Schriften*, begr. v. Paul Kluckhohn – Richard Samuel, hrsg. v. Richard Samuel in Zus. mit Hans-Joachim Mähl – Gerhard Schulz, Bd. 4: *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, Kohlhammer, Stuttgart 1975, S. 188, Z. 8-10.

5 Brief an Friedrich Immanuel Niethammer vom 24. Februar 1796, in Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, hrsg. v. Jochen Schmidt, Bd. 3: *Die Briefe, Briefe an Hölderlin, Dokumente*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1992, S. 224.

6 Vgl. Schillers Xenie *Die zwei Fieber* (Nr. 320): «Kaum hat das kalte Fieber der Gallomanie uns verlassen, / Bricht in der Gräkomanie gleich noch ein hitziges aus» (in Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke*, Artemis-Gedankenausgabe, Artemis Verlag-DTV, Zürich-München 1977, Bd. 2, S. 485). Die Schlegels haben das Resentiment, das dies Distichon hervorgetrieben hat, böse entlarvt: So reimte August Wilhelm Schlegel in seinem auch sonst gegen Schillers Übersetzungen aus zweiter Hand gerichteten *Trost bei einer schwierigen Unternehmung*: «Ohn’ alles Griechisch hab’ ich ja’ / Verdeutsch die Iphigenia» (August Wilhelm Schlegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Eduard Böcking, Bd. 2: *Gedichte. Epigramme und literarische Scherze*, Weidmann’sche Buchhandlung, Leipzig 1846, S. 212). Schiller war bei seiner Übersetzung der euripideischen Tragödie *Iphigenie auf Aulis* neben anderen Übersetzungen auf die französische Quelle des Pierre Brumoy angewiesen.

Einfluss Friedrich Schlegels, nicht vor 1798 benutzt und fast nur im Blick auf die Dichtung⁷.

Solche Klassifikations-Unsicherheit hat sich – wenigstens, was das philosophische Werk beider Autoren betrifft – grundlegend geändert mit der Konstellationsforschung⁸. Sie machte erstmals deutlich sichtbar, dass beide, Hölderlin und Novalis, fast die gleiche philosophische Ausbildung und Anregung erfahren haben, die von Reinhold zu Fichte – und von beiden weg – führte. Das gilt für Novalis sogar ganz direkt, denn er hat von Oktober 1790 bis Oktober 1791 in Jena bei Reinhold studiert⁹ oder sich jedenfalls noch im Frühjahr 1792 in

7 Vgl. Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2: *Das philosophische Werk I*, Kohlhammer, Stuttgart 1965, S. 545, sowie ders., *Schriften*, a.a.O., Bd. 3: *Das philosophische Werk II*, Kohlhammer, Stuttgart 1968, S. 558, 573, 638 und 670.

8 Dieter Heinrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; ders., *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790-1794)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004; Marcelo R. Stamm, «Mit der Überzeugung der Entbehrlichkeit eines höchsten und obersten Grundsatzes...». Ein Konstellationsporträt um Fr. I. Niethammers «Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten» (ungedrucktes Typoskript, entstanden im Rahmen der Arbeit am Jena-Projekt, München 1992); Frank, «Unendliche Annäherung», a.a.O.; *Konstellationsforschung*, hrsg. v. Martin Mulsow – Marcelo R. Stamm, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

9 Aus Novalis' Feder ist an Zeugnissen nur erhalten der lange Brief aus Gosek an Karl Leonhard Reinhold zum Abschied aus Jena (vom 5. Oktober 1791, in Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 91-98). Bekannt ist ein verlorener Brief an den Kreisamtmann Cölestin Just, der ihm Empfang und Lektüre einer «ausführliche[n] Recension über [das] angewandte Naturrecht [...] von Ihrem Freund Fichte» in hohen Tönen lobend bestätigt: «äußerst fein und delicat sind seine Ansichten über die Ehe, scharf ist die Grenzlinie zwischen Justiz und Polizei gezogen». Einwände äußert Just dagegen, dass Fichte die «Todesstrafe nicht zur Justiz, sondern zum Polizeistaat machen will» (folgt eine angedeutete Begründung). Erhalten ist nur dieser ebenfalls ungedruckte Antwortbrief Justs (vom 27. Oktober 1798), der sich dafür bedankt, «dass Sie die Güte hatten mir einige Bogen zu lesen zu geben». Hans-Joachim Mähl hat mir Justs Schreiben am 15. März 1998 in einer Kopie mitgeteilt. Der Zeitpunkt des Briefs lässt kaum eine andere Vermutung zu, als dass Novalis Just Auszüge aus Reinholds zu dem Zeitpunkt noch ungedruckter Rezension des *Naturrechts* geschickt hat, die erst am 20./21. November in der Jenaer «Allgemeinen Literaturzeitung» erschien (denn eine eigene Rezension des Novalis hat sich nicht gefunden, und aus dieser Zeit ist nur eine weitere von Tieffrunk bekannt, die allerdings erst am 7. Dezember 1798 in den Erfurter «Nachrichten von gelehrten Sachen» erschienen ist und die Novalis kaum in Druckfahnen besessen haben wird). Dass es sich um Reinholds Rezension handeln müsse, ist auch die Ansicht Reinhard Lauths, des Hauptherausgebers der kritischen Fichte-Ausgabe (Brief Lauths an Hans-Joachim Mähl vom 19. März 1974). Und da Reinholds Rezension damals noch nicht gedruckt war, liegt die weitere Vermutung nahe, dass Reinhold sie Novalis in Kenntnis von dessen Jura-Studium und überhaupt rechtswissenschaftlichen Interessen und seiner Vorliebe für Fichte in Druckbögen zugeschickt hat, die dieser an Just weitergegeben hat. So wäre eine

Jena, besonders an Schillers Krankenbett aufgehallen, und den Kontakt zu seinen Kommilitonen Johann Benjamin Erhard, dem Baron Franz Paul von Herbert, Friedrich Carl Forberg, Friedrich Immanuel Niethammer¹⁰ – teilweise bis zu seinem Lebensende – aufrechterhalten. Diese Gruppe junger Intellektueller hat man hilflos als ‘kleine Kantianer’ rubriziert. Es gilt aber von ihnen, dass sie einen Kreis von Philosophierenden bildeten, deren Ausbildung in fast einzigartiger Weise durch wechselseitige Anregung, Kritik und Verständigung, durch häufige Treffen und in Briefwechseln erfolgte. Mit Recht sprach Henrich darum von einer intellektuellen ‘Konstellation’. Hölderlin hatte über Niethammer Kontakt zu dieser Gruppe, Novalis war – was erst spät wahrgenommen wurde – von Beginn einer von ihnen. Zu Recht schreibt Guido Naschert im *Vorwort* zu seiner Ausgabe von Forbergs *Philosophischen Schriften*:

fortwährende Verbindung Hardenbergs auch mit Reinhold wahrscheinlich gemacht. In seiner Einleitung zu den *Fichte-Studien* hatte Mähl schon 1965 auf «eine rätselhafte Äußerung an Caroline Just», Justs Nichte und Haushälterin, hingewiesen (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 32), in der Novalis von «ein[em] verwünschte[n] Zufall» spricht, nämlich «de[m] schleunigen Druck des Fichteschen *Naturrechts*» (Brief aus Weißenfels vom 10. April 1796, in Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 187, Z. 14 f.). Dieser Zufall habe «den Druck der Anmerkungen verzögert. Drey Bögen schick ich indeß zur Probe mit». Auf den Rest müsse der Onkel bis zur «Messe» warten (*ibd.*, S. 180 f.; vgl. Kommentar, S. 801). Welche Anmerkungen Novalis meint, ist unbekannt. Der erste Teil von Fichtes *Naturrecht* erschien tatsächlich zur Ostermesse, also im April 1796 (bei Gabler in Leipzig). Novalis erwähnt im Brief an Friedrich Schlegel vom 8. Juli dieses Jahres einen sehr herzlichen Kontakt mit Forberg (*ibd.*, S. 187, Z. 23-25). Den Kontakt hat er nicht datiert. Vielleicht hat Forberg, der ja mit Gabler «eine Kompanie» eingegangen war (Guido Naschert, *Einleitung*, in Friedrich Karl Forberg, *Philosophische Schriften*, hrsg. v. Guido Naschert, Bd. 2: *Einleitung, Kommentar, Register*, Brill-Schöningh, Leiden-Boston 2021, S. I-XXXVI: XVIII f.; weitere Belege zu Gabler im *Register* von Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 5: *Materialien und Register*, Kohlhammer, Stuttgart 1988, S. 330), Novalis die Druckfahnen auf dem Weg zur Leipziger Ostermesse mitgebracht; und diesen «Zufall» nennt Novalis Caroline gegenüber «verflixt», weil er ihn hindert, die versprochene Arbeit für den Onkel beizeiten fertigzustellen. Novalis hätte sich demnach sogleich in die Lektüre vergraben und andere Arbeiten hintangestellt (diese Vermutung verdanke ich Guido Naschert). Hans-Joachim Mähl erwägt noch eine andere Auflösung: «Oder handelte es sich um das im Druck befindliche ‘Büchelchen’ eines uns nicht bekannten Autors, das Hardenberg bereits nach Mitte März 1796 Just zu schicken versprochen hatte und auf das er hier nochmals Bezug nimmt?» (in Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 32; *ibd.*, Bd. 4, S. 175). «Nach Mitte März» ist das Schreiben in der kritischen Ausgabe datiert: Das könnte abermals dicht vor oder nach der Ostermesse sein und also die Fahnen oder auch den fertigen Druck von Fichtes erstem *Naturrecht*-Teil meinen.

10 Ihm hat er am 16. April 1791 ein empfindsames Jacobi-Zitat über die Freude als «Genuß des Dasseyns» und Schmerz und Leid als alles, was diesen Genuss anficht, ins Stammbuch eingetragen, unterschrieben mit «Ihr ewiger Freund Fridrich [*sic*] von Hardenberg» (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 85; vgl. Kommentar, S. 761 f.).

[Der Kreis von Reinhold-Schülern, zu denen von Ferne auch Immanuel Carl Diez und Carl Christian Erhard Schmid gezählt werden dürfen] ist dem radikalen, 'enragierten Kantianismus' zuzurechnen. Dieser diskutierte seine philosophischen Überzeugungen, war kantisch, bezog sie jedoch gleichzeitig aus Motiven der Radikalaufklärung. Allein aus ihrer Kant-Lektüre lassen sich [diese jungen Intellektuellen] nicht hinreichend erfassen. Vielmehr bilden sie eine eigene, konfessionsübergreifende Formation innerhalb der klassischen deutschen Philosophie. Diese Gruppe von Kantianern lieferte nicht nur wichtige Beiträge zu zeitgenössischen Debatten oder brachte diese sogar (wie beim Atheismusstreit der Jahre 1798/99) ins Rollen. Sie hat auch andere Gruppen und Bewegungen wie etwa die deutsche Frühromantik teils direkt, teils indirekt herausgefordert. Es geschieht daher zu Unrecht, dass diese Intellektuellen in der Geschichtsschreibung unter dem Etikett 'kleine Kantianer' beiseitegeschoben wurden. Mit dem radikalen Kantianismus verbindet sich vielmehr das Versprechen einer 'vernunftkritischen' Radikalaufklärung, die die problematischen Voraussetzungen einer dogmatischen Metaphysik älteren Typs, wie etwa derjenigen Spinozas, hinter sich lässt¹¹.

Leider sind, was Novalis' Anteil an diesem Gespräch betrifft, nur wenige Briefe und Zeugnisse, oft Dritter, erhalten, die das belegen. Der aussagekräftige Teplitzer Notruf des Barons von Herbert an den Mediziner Erhard vom 5. August 1798 ist erst kürzlich transkribiert worden¹². Begegnungen – eben der auch vom Brief dokumentierte gemeinsame Kuraufenthalt des Novalis und von Herberts im August 1798 – sind neu erschlossen worden (es war die Zeit, in der Novalis die sog. *Teplitzer Fragmente* niederschrieb)¹³. Dass er mit Herbert schon im Reinholdkreis bekannt wurde, beweist der Eintrag in Herberts Stammbuch vom 4. April 1791¹⁴. Und dass er mit ihm auch weiterhin im Brief-

11 Naschert, *Einleitung*, a.a.O., S. XI f.; zur Grundsatz-Kritik der Reinhold-Schüler: Stamm, *Mit der Überzeugung*, a.a.O.; Frank, *«Unendliche Annäherung»*, a.a.O., 14-24, Vorlesung; *Ein Brief Reinholds über Diez und die Reorganisation der Elementarphilosophie*, eingeleitet und editiert v. Marcelo R. Stamm, in Immanuel Carl Diez, *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792)*, hrsg. v. Dieter Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart 1997, S. 898 ff.; Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, a.a.O., Kap. VI, XI und XIII.

12 Ich habe einen Auszug daraus zugänglich gemacht in Manfred Frank, *Was heißt 'frühromantische Philosophie'?*, in «Athenäum – Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft», 19 (2009), S. 15-43; 18, Anm. 5.

13 Zu diesem Aufenthalt: Hermann F. Weiss, *Zu Friedrich von Hardenbergs Aufenthalt in Teplitz im Sommer 1798*, in «Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit», 59 (1999), S. 265-272.

14 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 84; zu dieser Bekanntschaft vgl. Wilhelm Baum, *Weimar, Jena, Klagenfurt. Der Herbert-Kreis und das Geistesleben Kärntens im Zeitalter der Französischen Revolution*, Kärntner Druck- und Verlagsanstalt, Klagenfurt 1989; ders., *Novalis und der Klagenfurter Herbertkreis*, in «Zeitschrift für deutsche Philologie», 109

wechsel stand, berichtet Novalis seinem Vater am 1. September 1798¹⁵. Noch dicht vor seinem Tod erwägt er, «von Dresden in das südlichere Klima zu seinem Freunde Herbert nach Clagenfurt zu reisen; doch die Aerzte wiederriethen [*sic*] diese Reise»¹⁶. Dasselbe bestätigt Tieck in seiner Vorrede zur dritten Auflage von Novalis' *Schriften* 1815¹⁷. Ein Brief des Novalis vom 8. Juli 1796 an Friedrich Schlegel erwähnt den Besuch Forbergs in Weißenfels oder Dürrenberg, «der eben nach sehr langer Unterbrechung unsrer Freundschaft mir ein Herz voll Zärtlichkeit für mich zeigte»¹⁸. Offenbar hat ein in den Schriften beider belegter bedeutender Gedankenaustausch stattgefunden¹⁹. Es hat sich nur ein Brief Hardenbergs an Johann Benjamin Erhard erhalten²⁰, wohl aber ein poetischer Eintrag von Ende April 1791 in Erhards Stammbuch²¹ und das späte Zeugnis gegenüber dem Bruder Erasmus, mit Künstlernamen Rostorf (vom 26. Februar 1797), in dem Erhard vor anderen Jenaer Bekanntschaften mit den Worten ausgezeichnet wird: «Mit Erhard aber war ich eine Zeitlang wirklich Freund»²², wozu außer Herberts oben erwähntem und von Novalis unter seinem Adels-Siegel an der Zensur vorbeigeschmuggeltem Teplitzer Schreiben an den von den Behörden überall verfolgten Revolutionär Erhard die Information passt, dass Erhard aus einer sehr kritischen Lebenssituation durch den Minister Karl August von Hardenberg, einen Onkel des Novalis, und wahrscheinlich auf Novalis' Vermittlung durch Anstellung in der preußischen Verwaltung von Ansbach gerettet wurde. Erhards Briefe enthalten nur Andeutungen, dass er sich in seiner Not an Hardenberg wenden wolle²³. Hier öffnet sich ein Feld spannender Recherche-Arbeit.

(1990), S. 520-529: 527 f.; ders., *Franz Paul von Herbert und die deutsche Geistesgeschichte. Neue Quellenfunde zur Geschichte des Herbertkreises*, in «Carinthia», 1 (1990), S. 435-486.

15 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 259.

16 Bericht des Bruders Karl von Hardenberg, *ebd.*, S. 534 f.; vgl. Novalis selbst im Tagebuch vom 16. Oktober 1800 (*ebd.*, S. 59 f).

17 *Ebd.*, S. 557; Tieck spricht gar von «einem seiner geliebten Freunde».

18 *Ebd.*, S. 187.

19 Manfred Frank, *Friedrich Karl Forberg – Porträt eines vergessenen Kommilitonen des Novalis*, in «Athenäum. Jahrbuch für Romantik», 6 (1996), S. 9-46; ders., «Unendliche Annäherung», a.a.O., 23. u. 24. Vorlesung.

20 Jena, 1. April 1791 (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 85 f).

21 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 1: *Das dichterische Werk*, Kohlhammer, Stuttgart 1977, S. 540.

22 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 203.

23 Es gibt z.B. den Brief an den Verleger Göschen in Leipzig (Nürnberg, 25. September 1795). Ihn bittet er um Auskunft über Personen, die ihm bei seiner finanziellen Sicherung helfen können: «Vorzüglich wünsche ich zu wissen, wo sich Hardenberg aufhält um ihn zu fragen, ob er bey seinem Onkel nichts ausrichten kann,

Hölderlin hat an diese Gruppe bzw. an diesen Gedankenkreis erst 1795 Anschluss gewonnen – durch Vermittlung des gemeinsamen Freundes Niethammer, der zum engsten Zirkel um Herbert, Erhard und Forberg gehörte. Ihn nennt er im Rückblick auf seine Jenaer Zeit seinen «Lehrer» und «Mentor» (Frankfurt, 24. Februar 1796). Aber schon im Tübinger Stift war er mit ihm befreundet, ja Niethammer war sein entfernter Cousin²⁴. Diese Verbindung hat die Konstellationsforschung mit wünschenswerter Deutlichkeit ans Licht gebracht²⁵. Dabei hat sie allerdings den Beitrag Novalis' stets herabgesetzt, den Hölderlin'schen aber überbewertet²⁶.

Ich habe früh geltend gemacht, dass Novalis in seinen philosophischen Aufzeichnungen viel expliziter, analytischer und argumentativ gewandter sich zeigt als Hölderlin. Vor allem übertrifft er ihn an spekulativer Fantasie. Das hat mir Henrich in einem Brief vom 11. November 1989 sogar zugestanden: «Ich sehe ein, daß Novalis' spekulative Produktivität der von Hölderlin vielleicht überlegen war». Aber er macht geltend, dass Novalis erst viel später als Hölderlin auf die Fichte-kritische Spur gekommen sei. Insofern sei eben Hölderlin der Pionier in der Überwindung der Reflexions-Philosophie gewesen. Auch daran lässt sich zweifeln. Nach Friedrich Stracks Neudatierung stammt Hölderlins Skizze *Urtheil und Seyn* gar nicht vom April 1795 (wie Henrich mit großem philologischem Aufwand und mit Autorität befand)²⁷, sondern frühestens von Ende Dezember 1795, wenn nicht

denn vom Minister Hardenberg hängt alles ab» (Ernst Müller, *Briefe des Philosophen und Arztes J. B. Erhard an G. J. Göschen und J. L. Neumann*, in «Euphorion», 15 (1908), S. 474-482 und S. 686-692: 690); vgl. Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 587 mit Kommentar, S. 813 und 996. Dazu Frank, «Unendliche Annäherung», a.a.O., S. 393 f.

24 Hölderlins Verhältnis zu Niethammer wird ausführlich dargestellt von Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, a.a.O., S. 31 ff., 113-135, 305 ff., 325-330, 391 ff., 618 ff., 822 ff.).

25 Vor allem Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, a.a.O.; ders., *Grundlegung aus dem Ich*, a.a.O., Kap. XI.

26 Friedrich Schlegels Anteil lasse ich in diesem Artikel beiseite. Sein Einstand in die Philosophie *sensu stricto* beginnt erst im August 1796, nach seinem – ebenfalls durch Niethammer vermittelten – Anschluss an die Jenaer Konstellation, also jenseits des von mir in diesem Artikel betrachteten Zeitraums (dazu Frank, «Unendliche Annäherung», a.a.O., 16. und 34. Vorlesung, vor allem aber die herausragende und den Forschungsstand erweiternde Arbeit von Guido Naschert, *Der junge Friedrich Schlegel. Beiträge zu einer intellektuellen Biographie*, Springer-Metzler, Berlin 2023).

27 Vgl. Henrich, *Konstellationen*, a.a.O., S. 55 f.; 265 f.; Jochen Schmidts Kommentar in Friedrich Hölderlin, *Hyperion, Empedokles, Aufsätze, Übersetzungen*, hrsg. und komm. v. Jochen Schmidt in Zus. mit Katharina Grätz, Deutscher Klassiker Verlag im Insel Taschenbuch, Frankfurt a.M. 2008, S. 502 f.; Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, a.a.O., S. 29 ff. und 783.

erst vom Januar-Februar 1796²⁸. Der bedeutende kleine Text scheint auf das Vorsatzblatt eines Sonderdrucks der *Philosophischen Briefe über Dogmaticismus [sic] und Criticismus* geschrieben zu sein, den Schelling seinem Freund bei seinem Besuch in Nürtingen oder Stuttgart im Dezember 1795 mitgebracht hat. Novalis' *Fichte-Studien* sind dagegen nach Hans-Joachim Mähls, des ersten kritischen Editors, Datierung schon im September 1795 begonnen worden²⁹. Gerade das Raisonement über Sein, Identität und Urteil, das so große Ähnlichkeit mit Hölderlins Argumentationsskizze hat, findet sich gleich am Beginn von Hardenbergs Aufzeichnungen³⁰.

Wie dem auch sei: Beide, Hölderlin und Hardenberg, konvergieren überraschend in ihrer Reaktion auf die Jenaer 'Konstellation'. Beide besaßen die ersten Bögen der *Wissenschaftslehre*³¹, die ja zunächst nur den Hörern des Kollegs von Vorlesungsstunde zu Vorlesungsstunde zugänglich gemacht wurde und erst im Frühsommer 1795 als Buch erschien. Beide erhielten wiederholte Publikationsaufforderungen fürs «Philosophische Journal» durch Niethammer. Die nicht von Novalis, sondern von den Herausgebern so genannten *Fichte-Studien* (September 1795 bis Juli 1796) sind wahrscheinlich der Brouillon zu einer Abhandlung, um die sein ehemaliger Jenaer Kommilitone Friedrich Immanuel Niethammer ihn für das von ihm soeben begründete «Philosophische Journal» in mehreren Briefen gebeten hatte³². Für die Publikationsabsicht der *Fichte-Studien* spricht die gelegentliche Anrede eines (impliziten) Lesers und überhaupt der dialogische Stil.

Auch Hölderlin ist von Niethammer zu einem Beitrag fürs «Philosophische Journal» aufgefordert worden, und er berichtet wiederholt, daran zu arbeiten³³. Vielleicht handelt es sich bei dem, womit Hölderlin in mehreren Briefen nicht ohne Pein und Skrupel zu ringen behauptet, um die *Neuen Briefe zur ästhetischen Erziehung*. Aber es mag sich auch um etwas von den im 17. Band der *Frankfurter Hölderlin-Ausgabe* versammelten philosophischen Bruchstücken der Jahre 1795

28 Friedrich Strack, *Über Geist und Buchstabe in den frühen philosophischen Schriften Hölderlins*, Manutius Verlag, Heidelberg 2013, S. 13 ff.

29 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 29 ff., 33 und 42 f.; zur Anordnung und Chronologie der Niederschriften S. 88 f.

30 *Ebd.*, S. 104.

31 Violetta L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Schöningh, Paderborn 2000, S. 22 ff.; Hans-Joachim Mähl in Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 30 f.

32 Hans-Joachim Mähl nach einer Auskunft Ludwig Döderleins zu Niethammers verschollenem Briefwechsel (*ebd.*, S. 32 f.)

33 Dazu Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, S. 391 ff.; vgl. die von ihm abgedruckten Dokumente (S. 823 ff.).

und 1796 handeln³⁴. Hölderlins Briefwechsel dieser Jahre erwähnt die Arbeit an einem Beitrag fürs «Philosophische Journal» wiederholt. Das «Philosophische Journal» wiederum verstand sich als Forum zum Austesten der Leistungsfähigkeit bzw. Unmöglichkeit eines so genannten 'ersten und obersten Grundsatzes' der Philosophie. Niethammers Ankündigung des «Philosophischen Journals» (1795), sein *Vorbericht über Zweck und Einrichtung des Journals* (1795) und schließlich sein programmatischer Aufsatz *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie* (1795) lassen daran keinen Zweifel³⁵.

Nachdem Reinhold die Staffel der Arbeit am (von ihm selbst bereits aufgegebenen) Projekt einer Philosophie aus oberstem Grundsatz seinem Lehrstuhl-Nachfolger Johann Gottlieb Fichte übergeben hatte, flammte die Diskussion unter den Reinhold-Schülern erneut und heftiger als zuvor auf. Wir müssen Hölderlins und Hardenbergs früheste philosophische Aufzeichnungen als Stellungnahmen zu dieser Debatte begreifen. Das wiederum erklärt Niethammers Interesse, sie als Beiträge für sein Journal zu gewinnen. Hardenberg war, wie seine früheren Jenaer Kommilitonen und wie sein früherer Hauslehrer Carl Christian Erhard Schmid, dem Unternehmen einer Ableitung ('Deduktion') wahrer Sätze aus einem obersten, durch Evidenz einleuchtenden 'Grundsatz' gegenüber skeptisch³⁶. Er wird Schmid's Vorlesung vom Sommersemester 1791 über *Empirische Psychologie*, die solche Zweifel prominent begründet, besucht haben, da er in der Jenaer Zeit intensiven Kontakt zu seinem Mentor und Lebensberater Schmid unterhielt³⁷. Auch besaß er die Druckfassung dieses Werks

34 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, hrsg. v. Dietrich E. Sattler, Bd. 17: *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, hrsg. v. Michael Franz – Hans Gerhard Steimer – D.E. Sattler, Stroemfeld-Roter Stern, Basel 1991.

35 Friedrich Immanuel Niethammer, *Ankündigung: Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, in «Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung», 1 (3. Januar 1795), S. 46-48; ders., *Vorbericht über Zweck und Einrichtung dieses Journals*, in «Philosophisches Journal», 1 (1795), ohne Seitenzählung; ders., *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie*, in «Philosophisches Journal», 1 (1795), S. 1-45; dazu einschlägig und mit Dokumenten: Stamm, «Mit der Überzeugung», a.a.O.

36 Frank, «Unendliche Annäherung», a.a.O., 20, Vorlesung.

37 Vgl. Novalis' Jenaer Brief an Schmid vom 1. September 1791. Es handelt sich offenbar nicht wirklich um einen Brief, sondern um einen Eintrag in Schmid's Stammbuch bei Gelegenheit von dessen Abschied aus Jena zum Antritt einer Professur für Logik und Metaphysik in Gießen (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 87 f.; vgl. den Kommentar, S. 763 f.). Anlass des launigen Eintrags war Schmid's im Auftrag von Novalis' Vater unternommene Intervention bei Schiller, der den leichtfertigen Jura-Studenten Fritz von Hardenberg autoritativ auf den rechten Weg zurückbringen sollte. Über von der historisch-kritischen Novalis-Ausgabe unerforschte Kontakte während der Jenaer Studienzeit, u.a. auch zu Schmid, berichtet Hermann F. Weiss

und zitiert daraus in späteren Notizen. Jedenfalls hielt er 'das Absolute' nicht für repräsentierbar in Gedanken und das 'Ich' nicht für ein oberstes Prinzip, sondern für etwas vom Absoluten Abhängiges. Gleich zu Beginn der *Fichte-Studien* behandelt er Fichtes Absolutes als etwas nicht durch «Thathandlung», «Gemachtes», sondern dem «Selbstgefühl» «Gegebenes»³⁸.

Biographisch fällt Friedrich Immanuel Niethammer also eine Schlüsselrolle für beide, Hölderlin und Novalis, zu. Und durch ihn haben sie sich auch kennengelernt, vermutlich am 28. Mai 1795 in Niethammers Hause, zusammen mit Fichte³⁹. Den Inhalt ihres Gesprächs kennen wir nur aus einem Regest Ludwig Döderleins, der noch das verschollene Tagebuch Niethammers einsehen konnte. Der Eintrag lautet knapp und unbefriedigend: «Viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben»⁴⁰. Das waren Themen, die Niethammer besonders am Herzen lagen.

Worin aber bestand der Kerngedanke, durch den Niethammer so starken Einfluss auf Hardenberg und Hölderlin ausüben konnte? Ich habe schon angedeutet, dass Niethammer die (im Reinhold-Schülerkreis allgemein verfochtene) These von der «Entbehrlichkeit eines höchsten und Einzigen Grundsatzes alles Wissens» vertrat⁴¹. Und er ersetzte die «Gewissheit» eines Grundsatzes durch den Gedanken einer unendlichen «Annäherung» an eine «bloße Idee» der «philosophirenden Vernunft» im Eröffnungsaufsatz des «Philosophischen Journals» *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Vernunft*⁴².

in *Eine Reise nach Thüringen im Jahre 1791. Zu einer unbeachteten Begegnung Karl Wilhelm Justis und Joseph Friedrich Engelschalls mit Schiller und Novalis*, in «Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde», 101 (1996), S. 43-56.

38 Manfred Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, Kap. IV, S. 34 ff.

39 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S. 588; vgl. den Kommentar der Herausgeber, S. 761 f. und 997.

40 Zuerst publiziert in J.L. Döderlein, *In Freundesnähe des einsamen Dichters – Aus unbekanntem Briefen von und über Hölderlin*, in «Münchener Neueste Nachrichten», 7. Juli 1939.

41 Brief an Johann Benjamin Erhard, 2. Juni 1794, in Friedrich Immanuel Niethammer, *Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis*, hrsg. v. Wilhelm Baum, Turia + Kant, Wien 1995, S. 86.

42 Niethammer, *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes*, a.a.O. Im Entwurf eines philosophischen Briefs *Hermokrates an Cephalus* greift Hölderlin diese Idee, was das «Ideal des Wissens» betrifft, auf, lässt sie aber, wie ich am Schluss dieses Aufsatzes zeigen will, nicht für die Schönheit gelten, die sich restlos offenbare. Niethammer wurde in Schillers Freundeskreis wegen der ihm zugeschriebenen außergewöhnlichen Klugheit 'das Köpfchen' genannt. Hölderlin übersetzt das

Ich springe von diesen Präliminarien nun ohne Weiteres in die Auseinandersetzung um.

2. DAS GEMEINSAME AUSGANGSPROBLEM HÖLDERLINS UND HARDENBERGS: DAS PARADOX DES SELBSTBEWUSSTSEINS

Hölderlin und Hardenberg haben Niethammers Reinhold-Kritik aber nicht in deren ursprünglicher Form, sondern in ihrer durch Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* seither notwendig gewordenen Aktualisierung aufgegriffen. Fichte war nicht mehr, wie Reinhold, vom Begriff der Vorstellung, sondern dem des absoluten Ich als Grundsatz-Kandidaten ausgegangen. Das aber unterhält in Fichtes früher Lehre eine undurchsichtige Beziehung zum menschlichen Selbstbewusstsein.

Hölderlins und des Novalis früheste selbstständige Überlegungen starten von drei Überzeugungen:

1. Selbstbewusstsein ist das Kern-Thema der modernen Philosophie von Descartes über Leibniz bis Kant und Fichte. Alle diese Denker halten es für das *experimentum crucis*, ja für tauglich zum «obersten Grundsatz» der Philosophie, aus dem sich alle Wissensansprüche ableiten («déduire») lassen⁴³ (daher 'Wissenschaftslehre').
2. Selbstbewusstsein lässt sich nur in der Reflexion 'aufweisen'/'darstellen' – also in einer auf sich selbst gerichteten gegenständlichen Vorstellung.
3. Dort aber zeigt es sich als erschlossen nur unter einer Voraussetzung, für die die Reflexion selbst nicht aufkommen kann. Anders: Das Licht, in dem sich das Selbstbewusstsein hält, fließt nicht aus ihm selbst. Der 'Grund' wird darum nicht erkannt, sondern 'geglaubt'⁴⁴.

Hier wirkt nun das Erbe der Reinhold'schen Vorstellungstheorie, die Fichte zwar gerade überwinden wollte, in deren Wirkungskreis

durch *Cephalus*. Hermokrates und Cephalus sind außerdem Figuren aus platonischen Dialogen, der erste aus dem *Timaios* und dem *Kritias*, der zweite aus *Phaidros*, der *Politeia* und dem *Parmenides*.

43 So schon Descartes, der insofern als der Gründervater einer Deduktionsphilosophie aus dem obersten Prinzip 'Ich denke' gelten darf: «[...] j'ai pris l'n être ou l'existence de cette pensée [sc.: cogito, ergo sum] pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants» (René Descartes, *Œuvres et Lettres*. Textes présentés par André Bridoux, Gallimard, Paris 1953, S. 563).

44 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, Nr. 3, S. 107, Z. 1-3; Hölderlin, *Hyperion*, *Empedokles*, *Aufsätze*, a.a.O., S. 256, Z. 17 ff.

aber Niethammer und – teilweise durch ihn vermittelt – Hölderlin und Novalis ihre ersten philosophischen Schritte taten. Reinhold hatte, wie gesagt, den schon bei Leibniz und Kant basalen Begriff ‘Vorstellung’ (‘repraesentatio’) zum Deduktions-Prinzip seiner *Neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* erhoben⁴⁵. Die Vorstellung besteht danach (und erschöpft sich) in Relationen des Beziehens und Unterscheidens auf und von Subjekt und Objekt. All diese Operationen sollen sich im Raum des Bewusstseins abspielen, dessen Ursprung keine weitere Aufklärung erfährt. In der *Neuen Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, die Reinhold seinem *Versuch* im 1. Band der *Beyträge* folgen ließ⁴⁶, erfährt der «Satz des Bewußtseyns» eine nunmehr subjektzentrierte Umformulierung: «Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen»⁴⁷.

Hier ist also «das Subjekt» der Akteur des Beziehens und Unterscheidens von Subjekt und Objekt: zweier Tätigkeiten, die die «Vorstellung» zum Gegenstand haben und die als Relationen gefasst werden und den Raum des «Bewußtseyns» bevölkern. Sie sind zweistellig und asymmetrisch strukturiert und trennen ihren Subjekt- vom Objekt-pol – sowie die Vorstellung und das in ihr wirkende Subjekt – selbst noch einmal von beiden. Nennen wir das mit Ulrich Pardey die der Vorstellungs-Philosophie wesentliche «Voraussetzung der Verschiedenheit»⁴⁸. Sie stellt eine für die Theorie des Selbstbewusstseins tückische Falle auf. Auch das Selbstbewusstsein ist nach Reinholds Ansicht (wie alles, was sich «im Bewußtseyn» abspielt) eine Vorstellung, genauer eine «Vorstellung des Vorstellenden als eines solchen»⁴⁹. Mit der Selbstvorstellung ist eine Selbst-*Vergegenständlichung* und damit eine interne Spaltung des Phänomens verbunden. Nicht als Subjekt, sondern als Objekt stellt sich das Subjekt selbst vor. Auch hier wird die Vorstellung vom Vorgestellten unterschieden. (Oder: Die ‘Beziehung’ überbrückt eine Ur-teilung, um Hölderlins Redeweise vorwegzunehmen). Erklärt werden soll aber doch nicht Fremd-, sondern *Selbstbewusstsein*.

45 Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, C. Widmann-J.M. Mauke, Prag-Jena 1789. Die kritische und kommentierte Neuedition (*Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Martin Bondeli, Bd. 1, Schwabe, Basel 2013) gibt die Seitenzahlen der Erstausgabe am Rande an.

46 Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Bd. 1: *Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, C. Widmann-J.M. Mauke, Prag-Jena 1790, S. 165-254.

47 *Ebd.*, Bd. 1, 167.

48 Ulrich Pardey, *Identität, Existenz und Reflexivität. Sprachanalytische Untersuchungen zur deskriptiven Metaphysik*, Beltz Athenäum, Weinheim 1994, S. 30 f.

49 Dazu Frank, «Unendliche Annäherung», a.a.O., 11. Vorlesung.

Damit kommt natürlich die Frage auf – und Reinhold stellt sie sich selbst –, wie sich denn «das Objekt des Bewußtseyns *als Identisch* mit dem Subjekte vorstell[en]» lasse⁵⁰. Denn Subjekt und Objekt sind nach der *Neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* numerisch verschieden oder stehen doch mindestens unter sehr verschiedenen Erkenntnisbedingungen. Das Ich-als-Objekt ist sich gegenständlich (oder transitiv) bekannt; das Ich-als-Subjekt aber ist sich intransitiv (oder ungegenständlich) erschlossen. Wie soll das zugehen, wenn man Reinholds Vorstellungstheorie zugrundelegt?

Man könnte auf die Funktion der Personalpronomina verweisen und der Reinhold'schen Fliege den folgenden Ausweg aus der Falle empfehlen: Was sich aus der erstpersönlichen Perspektive ohne Identifikationsbedarf und Selbstvergegenständlichung zeigt, auf eben das wird aus der Perspektive der zweiten oder der dritten Person mit 'du' oder 'er'/'sie' verwiesen: Der Referent bleibt derselbe. Die scheinbare Binarität (der ur-teilende Charakter), die Hölderlin und Novalis dem Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins ankreiden werden, wäre so harmlos, wie die Wiederholung eines sprachlichen Typs ungefährlich ist für die Identität seiner Bedeutung.

Nun hat – fast 200 Jahre nach dem Beginn der Frühromantik – Roderick Chisholm gezeigt, dass und warum wir die Identität des Subjekts nicht von den Erkenntnisbedingungen ablösen dürfen, unter denen es sich zugänglich ist. Die Identität des Subjekts wird vom Bewusstsein ihrer allererst konstituiert. Geschähe im Selbstbewusstsein eine externe Identifizierung, also die Identifikation eines unabhängigen Gegenstandes, so müsste sie über die Eigenschaft der *Haecceitas* erfolgen, die mich (und nur mich) vollständig individuiert⁵¹. Aber die Vorstellung meiner *Haecceitas* würde mir nur dann die Gewissheit bringen, dass *ich* der Träger dieser einzigartigen Eigenschaft (oder Eigenschafts-Menge) bin, wenn ich diese Kenntnis aus einer

50 Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie*, a.a.O., S. 335; ders., *Beyträge zur Berichtigung*, a.a.O., S. 181 f., 197, 222. Schon früher, in *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787), hatte Jacobi ähnlich formuliert: «Die Seele, um eine Vorstellung von sich zu haben, müßte sich von sich selbst unterscheiden, *sich selbst äußerlich werden*» (Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, hrsg. v. Klaus Hammacher – Walter Jaeschke, Bd. 2.1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, hrsg. v. Walter Jäschke – Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit v. Catia Goretzki, Meiner-Frommann-Holzboog, Hamburg-Stuttgart 2004, S. 83 f.). Dazu Birgit Sandkaulen, «*Ich bin und es sind Dinge außer mir*». *Jacobis Realismus und die Überwindung des Bewusstseinsparadigmas*, in «Bewusstsein/Consciousness. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus», 11 (2013), S. 169-196.

51 Roderick Chisholm, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, The Harvester Press, Brighton 1981, S. 15 f.

vor-gegenständlichen Quelle schon mitbringe. Damit kommen aber epistemische Begriffe und Fertigkeiten ins Spiel⁵². Anders gesagt: Aus der gegenständlichen Kenntnis meiner (körperlichen) Identität führt kein nicht-zirkulärer Pfad zum Selbstbewusstsein. Dieses kann also nicht in der Kenntnis eines *ens omnimodo determinatum*, sondern muss in einem spezifischen Mechanismus der epistemischen Zueignung bestehen. Chisholm vermeidet darum den Reinhold'schen Ausdruck der Selbst-Vorstellung (*self-representation*) und ersetzt ihn, mit Meinong, durch den der *Selbstpräsentation*⁵³.

Noch anders gesagt: Das Vorstellende muss nicht nur den richtigen Gegenstand herausheben und aus der Sphäre seiner Innerlichkeit verstoßen/ausgrenzen. Vielmehr muss es ihn zugleich *als identisch mit dieser Sphäre* erkennen, also *als sich*. So etwa formuliert das Hölderlin in *Urtheil und Seyn*:

Wie [...] ist Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch, daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten *als dasselbe* erkenne⁵⁴.

Und Novalis, der Bewusstmachen mit Bezeichnen gleichsetzt, schreibt (gleich zu Beginn der *Fichte-Studien*):

Das erste Bezeichnende wird unvermerkt vor dem Spiegel der Reflexion sein eignes Bild gemahlt haben, und auch der Zug wird nicht vergessen seyn, daß das Bild in der Stellung gemahlt ist, daß es sich selbst mahlt⁵⁵.

3. DAS ICH SETZT NICHT EINFACHHIN SICH SELBST – ES SETZT SICH «ALS SICH SETZEND»

In der Philosophy of Mind – zumal von Chisholm – ist das Problem unter dem Titel *De-se constraint* identifiziert worden⁵⁶. Doch handelt es sich um kein anderes Problem als dasjenige, das wir gerade diskutieren und das Hölderlin und Novalis in einer von Reinhold vor-

52 *Ebd.*, S. 23 f.

53 *Ebd.*, S. 79-83, 94-97.

54 Von mir kursiviert. Hölderlin, *Hyperion, Empedokles, Aufsätze*, a.a.O., S. 503, Z. 8-11; ders., *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, a.a.O., S. 16, Z. 12-15.

55 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 110, Z. 20-24.

56 Die Rede von «attitudes de se» hat David Lewis 1979 eingeführt (*Attitudes De Dicto and De Se*, in «The Philosophical Review», 88 (1979), S. 513-543; wiederabgedruckt mit einem *Postscript* in ders., *Philosophical Papers*, Bd. 1, Oxford University Press, New York-Oxford 1983, S. 133-159).

gegebenen Terminologie zu knacken versuchen. Demnach lässt sich Kenntnis *de se* – das ist die Kenntnis des Vorstellenden *als* des Vorstellenden – nicht reduzieren auf eine Kenntnis *de re* oder *de dicto*⁵⁷, also nicht auf *Gegenstands-* oder *propositionales* Wissen. Das ist keine Frage der Ontologie oder der Erkenntnistheorie, sondern der Logik. Castañeda hatte 1966 – natürlich ohne jede Kenntnis – Hölderlins und Hardenbergs Einsicht wiederentdeckt, als er zeigte, dass Selbstbewusstsein (sprachlich repräsentiert durch Einstellungen zu uns selbst) nicht aus Einstellungen auf Gegenständliches (und ebenso wenig aus Einstellungen zu Sachverhalten/Propositionen) verständlich gemacht werden kann⁵⁸. Chisholm ist ihm im Wesentlichen gefolgt⁵⁹. Diese Irreduzibilität – betont er – ist ein rein logisches Faktum.

Ich will das – um die Aktualität von Hölderlins und Hardenbergs Überlegungen zu zeigen – an einem einfachen Beispiel demonstrieren. Es geht um drei Weisen, einen und denselben Sachverhalt sprachlich zu fassen. Dies sei der zugrundegelegte Sachverhalt: Marie sei die jüngste Abiturientin von Schriesheim und halte diese nämliche Marie (also sich selbst) für die künftige Weinkönigin.

Marie tritt hier in eine epistemische Beziehung zu sich selbst. Die lässt sich als Sachverhaltswissen, als Gegenstands-Wissen oder als Selbstwissen interpretieren. Hier ist die Formulierung *de re* (die uns im gegenwärtigen Zusammenhang allein interessiert):

(a) Es gibt ein x so, dass x mit Marie (nämlich mit der jüngsten Abiturientin von Schriesheim) identisch ist, und x wird von x für die künftige Weinkönigin gehalten.

Und hier ist die *Formulierung de se*:

(b) Die jüngste Abiturientin von Schriesheim hält *sich selbst* für die künftige Weinkönigin (oder: glaubt, dass *sie selbst*^{*60} die nächste Weinkönigin sein wird). Die wechselseitigen Implikations- bzw. Exklusions-Verhältnisse sind klar:

(b) impliziert (a) (also *de se* impliziert *de re*): Wenn jemand etwas über sich selbst glaubt, so glaubt er es von jemandem.

(a) impliziert nicht (b) (also *de re* impliziert nicht *de se*): Wird x von x für die kommende Weinkönigin gehalten (und ist außerdem die jüngste

57 Chisholm, *The First Person*, a.a.O., S. 18 f.

58 Vgl. Hector-Neri-Castañeda, 'He'. *A Study in the Logic of Self-Self-Consciousness*, zuerst in «Ratio», 8 (1966), S. 130-157; wiederabgedruckt in ders., *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self Consciousness*, ed. by James G. Hart – Tomis Kapitan, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1999.

59 Chisholm, *The First Person*, a.a.O., S. 18 f.

60 Mit diesem Sternchen markiert Castañeda den Sonderstatus des Selbstbezugs *de se*, Chisholm spricht von der «he, himself locution».

Abiturientin von Schriesheim), so muss beides nicht Gegenstand ihres Selbst-Glaubens sein (x mag identisch sein mit der jüngsten Abiturientin, ohne dass sie das weiß; und sie mag x die Weinkönigin-Würde zuschreiben, ohne zu wissen, dass sie selbst* x ist).

Das Ergebnis: Einstellungen *de se* sind nicht auf Einstellungen *de re* (und auf Adäquatheits-Bedingungen der Selbstrepräsentation von x) zu reduzieren. Ein viel zitiertes weiteres Beispiel liefert der Wiener Physiker und Philosoph Ernst Mach: Nach einer ermüdenden Reise sei er in einen Bus gestiegen und habe im gleichen Rhythmus, in dem er die Stufen hinaufkletterte, einen Herrn ihm entgegenkommen sehen, bei dessen Anblick ihm der Gedanke durch den Kopf schoss: «Was ist doch das für ein heruntergekommener Schulmeister!». Er hatte den Spiegel auf der gegenüberliegenden Seite nicht gesehen⁶¹.

Anders gesagt: Selbstbewusstsein ist nicht irgendeine Form von gegenständlichem Bewusstsein und damit eben nicht, wie Reinholds Theorie nahelegte, eine Art von Vorstellung. Es scheint sich vielmehr um eine Kenntnis *sui generis* zu handeln. Und das hatte auch Fichte, allerdings erst gegen 1797, erkannt, als er die Formel vom sich selbst geradehin setzenden Ich ablöste durch die neue: «Das Ich setzt sich *als* sich setzend»⁶². Freilich hat er diese Selbstkorrektur vermutlich nicht unabhängig von Einwänden Hölderlins vorgenommen⁶³, denen wir uns gleich zuwenden werden.

Die neue Formel war aber auf dem Boden von Reinholds 'Satz des Bewusstseins' nicht einzulösen. Denn ihr zufolge kann von einer Beziehung oder Entgegensetzung der Vorstellung nicht die Rede sein:

das Selbstbewusstseyn ist unmittelbar; in ihm ist Subjektives und Objektives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins⁶⁴.

Das Vorstellende im Selbstbewusstsein mag *de facto* mit dem Vorgestellten identisch *sein*. Doch aus der objektiven Präsentation eines

61 Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Fischer, Jena 1903, S. 3.

62 Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Erich Fuchs – Hans Gliwitzky – Reinhard Lauth – Peter K. Schneider, Bd. 4.2: *Kollegnachschriften 1796-1804*, hrsg. v. Reinhardt Lauth – Hans Gliwitzky unter Mitw. v. Erich Fuchs – Kurt Hiller – José Manzana – Peter K. Schneider, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 32 f., von mir kursiviert.

63 Waibel, *Hölderlin und Fichte*, a.a.O., Kap. 1.

64 Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe 1834/35 und 1845/46, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1: *Zur theoretischen Philosophie I*, De Gruyter, Berlin 1971, S. 528; vgl. S. 527.

Relats *allein* ist seine Identität mit dem Korrelat noch nicht einsichtig. So weit war aber die *Wissenschaftslehre* von 1794 noch nicht. Und an ihr beißen sich Hölderlin und Novalis 1795 die Zähne aus. Zwar hatten sie ein gegenüber Reinhold höheres Prinzip in Anschlag gebracht. Fichte hatte von einem 'absoluten Ich' gesprochen⁶⁵. Aus ihm werden zwar auch die Vorstellungen allererst 'deduziert'⁶⁶, aber das Ich selbst ist keine Vorstellung. Es ist ein Absolutum, gegründet auf strikte Identität des Vorstellenden und des Vorgestellten ('Ich = Ich'). In dieser In-differenz ist die 'Voraussetzung der Verschiedenheit' – und mit ihr jede Bestimmtheit – suspendiert. Fichte selbst hat sie aber für Erkenntnis-konstitutiv gehalten.

Bestimmen heißt in der Wissenschaftslehre so viel als EINSCHRÄNKEN, und zwar auf eine gewisse REGION oder SPHÄRE in unserm WISSEN. [...] [Dies ist] das REFLEXIONS-Gesetz aller unserer Erkenntniß – nemlich: Nichts wird *erkannt*, was es sey, ohne uns das mit zu denken, was es *nicht sey*⁶⁷.

Ist aber das Reflexionsgesetz nicht konstitutiv für die höchste epistemische Gewissheit, die Fichte seinem absoluten Ich zuschreibt? Wäre sie es, so wäre die Kenntnis nicht absolut, sondern relativ, von einer internen Differenzierung abhängig, die mit der These ihrer 'Unmittelbarkeit' gerade geleugnet wird. Das ist die Frage, die Hölderlin und Novalis an die frühe *Wissenschaftslehre* richten.

3.1 *Ich beginne mit Hölderlins Kritik (1794-1795)*

Er sieht Fichtes Zweideutigkeit darin begründet, dass er dem Absolutum

1. alle Relation abspricht («absolutum est quid est omnibus relationibus absolutum»)

und ihm

2. doch ein Wissen zuschreibt. Nun ist ein Wissen – nach der auch von Fichte nicht aus der Hand gelegten Reinhold'schen Sprachregelung – eine Instanz von Vorstellung, und Selbst-Wissen ist eine Selbst-Vorstellung. (Die philosophische Fachsprache nennt das eine 'Reflexion'). Sie besteht in einem Für-sich-Sein, also in einer binären Beziehung, die die Verschiedenheits-Voraussetzung beachtet. (Das Ich ist nur *für* das Ich)⁶⁸. Damit schleicht sich spaltend eine in-

65 *Ebd.*, S. 95.

66 *Ebd.*, S. 227 ff., *Deduction der Vorstellung*.

67 Fichte, *Kollegnachschriften 1796-1804*, a.a.O., S. 32 f.

68 Henrich erwägt die Unterscheidung eines Für-sich im Absoluten und eines Für-mich im endlichen, im wirklichen Bewusstsein. Hölderlin habe eben gedacht, dass «das Selbstverhältnis im Bewußtsein nur als in einem besonderen Falle verwirklicht

nere Differenzierung ins Selbstbewusstsein, die seiner behaupteten 'Unmittelbarkeit' widerspricht, aber dem eben zitierten «REFLEXIONS-Gesetz aller unserer Erkenntniß» Rechnung trägt.

Denn Wissen – so hatte Fichte das Reflexionsgesetz begründet – heißt Bestimmen, und «*Bestimmen* heißt in der Wissenschaftslehre so viel als EINSCHRÄNKEN, und zwar auf eine gewisse REGION oder SPHÄRE in unserm WISSEN»⁶⁹. Das gilt auch für das Selbstbewusstsein: Soll damit ein bestimmter Gedanke – gar ein 'Wissen' – verbunden sein, muss er der Verschiedenheits-Voraussetzung gemäß sein. Und eben die soll hinsichtlich des Absoluten (das darum 'an sich' nicht 'Ich' heißen sollte)⁷⁰ ausgesetzt sein. Absolutheit und Bewusstsein (= Für-sich-Sein) schließen sich also aus.

Diesen schon im Waltershausener Herbst entwickelten Einwand wiederholt Hölderlin in seinem Brief an Hegel vom 26. Januar 1795.

zu denken» sei, eben als konkretes, einzelnes Für-mich-Erlebnis (Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, a.a.O., S. 447; vgl. das ganze 16. Kapitel *Für-sich-Sein und Für-mich-Sein*). Ich finde diese Unterscheidung, die Henrich auch in seiner jüngsten Publikation verteidigt (Dieter Henrich, *Das Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2019), wenig plausibel und halte es mit Fichtes Schulfreund und – eine Zeitlang – Hausgenossen Friedrich Weißhuhn, der in seiner Rezension von Fichtes *Begriffsschrift* bekannte, sich «als Einer aus dem Volke» wohl eines Ichs, aber keines absoluten Ichs bewusst zu sein (Friedrich August Weißhuhn, [Rezension von Fichtes *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*], in «Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl», hrsg. v. Carl Christian Erhard Schmid, 4 (1794), 1. Stück, S. 139-158: 154). Dieser Spott ist unter Reinholds Schülern verbreitet aufgegriffen worden, so noch grimmiger von Erhard in seiner Rezension von Schellings *Ich-Schrift* (Johann Benjamin Erhard, [Rezension von Schellings *Ich-Schrift*], in der Jenaer «Allgemeinen Literatur Zeitung», 319 (1796), Dienstag, 11. Oktober 1796, Sp. 89-91: 90). Vgl. Schellings Replik (vom 26. Oktober 1796) mit Erhards schneidend kurzer Antwort in Friedrich Schelling, *Schellingiana rariora*, hrsg. v. Luigi Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino 1977, S. 55-59, wiederholt auch in seinem Briefwechsel mit Baggesen, und von Forberg in seinen *Briefen über die neueste Philosophie* (1797/98), in Forberg, *Philosophische Schriften*, a.a.O., Bd. 1, S. 282-307. Alle waren der Meinung, dass der Begriff eines allgemeinen, gar absoluten Ich aus der individuellen Selbsterfahrung durch Abstraktion gewonnen sei. Dazu und zum gesamten Diskussionszusammenhang Frank, «*Unendliche Annäherung*», a.a.O., 22. u. 23. Vorlesung. In der Tat fragt Fichte selbst, was denn den Spinoza berechtigt habe, «über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinaus zu gehen?» (Fichte, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 1, S. 101). Dabei tut doch Fichte selbst gerade dies; denn sein «absolut-erster Grundsatz [...] soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewußtseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht» (*ebd.*, S. 91).

⁶⁹ Vgl. Anm. 67.

⁷⁰ Vgl. den Brief an den Bruder von Mitte 1801 (in Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, a.a.O., Bd. 3, S. 449-452).

Hier bezieht er Fichte des 'Dogmatismus'– einer Variante des 'Transcendentismus'⁷¹. Hier ist Hölderlins berühmte Begründung:

[S]ein [= Fichtes] absolutes Ich (= Spinoza Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts⁷²: es giebt für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm. Ein Bewußtseyn ohne Object ist aber nicht denkbar. Und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches nothwendig beschränkt [...]; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtseyn denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtseyn, und insofern ich kein Bewußtseyn habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts⁷³. So schrieb ich noch in Waltershausen, als ich seine ersten Blätter las, unmittelbar nach der Lektüre des Spinoza, meine Gedanken nieder. Fichte bestätigt mir⁷⁴

An dieser Stelle hat ein Sammler/Auktionär ein Stück aus dem Manuskript herausgerissen. Es hat also mindestens ein Gespräch

71 Niethammer hatte in der *Ankündigung*, a.a.O., S. 75, Z. 15 ff. (Dezember 1794) und wieder im *Vorbericht*, a.a.O., S. 77, Z. 28 ff. (März 1795) zum «Philosophischen Journal» von «Transcendentismus» gesprochen; aber der Ausdruck wurde bald zum geflügelten Wort der Fichte/Grundsatz-Skeptiker gegen das Einnehmen-Wollen einer Position jenseits der Grenzen eines *theoretischen* Erkennens (zitiert nach Stamm, «Mit der Überzeugung der Entbehrlichkeit», a.a.O., S. 75 ff.). Hölderlin wirft – noch in Unkenntnis von Fichtes praxisphilosophischer Volte im Schlussteil der *Wissenschaftslehre* (der damals noch nicht vorlag) vor, Fichte wolle «über das Faktum des Bewusstseins in der *Theorie* hinaus» (an Hegel, 26. Januar 1795, in Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, a.a.O., Bd. 3, S. 176). Daraus darf man nicht schließen, dass er diese Überwindung als in der Praxis für möglich hält. Der berühmte Frankfurter Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796 kündigt nämlich die Überwindung der «Trennungen, in denen wir denken und existieren» als ein theoretisches Projekt an: Die Lösung erfolge «theoretisch», in intellektueller Anschauung, «ohne daß praktische Vernunft zu Hilfe kommt müßte» (*ebd.*, S. 225).

72 So wirklich Fichte im § 3 der *Wissenschaftslehre* (Fichte, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 1, S. 109 f.). Violetta Waibels Einwand, die Kategorie 'Realität' trete erst mit der bewusstseinszugewandten Kategorie der 'Quantifikationsfähigkeit'/'Teilbarkeit' auf, gelte also nicht fürs Absolute (Waibel, *Hölderlin und Fichte*, a.a.O., S. 32-39), greift nicht, zumal Fichte schon im § 1 'Realität' unmittelbar aus dem Satz 'Ich bin' ableitet, (*ebd.*, S. 99). Hölderlin identifiziert Fichtes Ich zu Recht mit der widersprüchlichen Anmaßung auf gleichzeitige Absolutheit und Bewusstheit.

73 Fichte: «Ich bin nur für Mich, aber für Mich bin ich notwendig» (*ebd.*, S. 98; vgl. S. 110 f.). Dazu Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, a.a.O., S. 380-389; Waibel, *Hölderlin und Fichte*, a.a.O., S. 29-32.

74 Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, a.a.O., Bd. 3, S. 176, Z. 9-29; vgl. Schmidts Kommentar (*ebd.*, S. 821-824). Vgl. ferner Hölderlins Brief an Christian Ludwig Neuffer vom November 1794: «Ich hör ihn [Fichte] alle Tage. Sprech ihn zuweilen» (*ebd.*, S. 160). Hölderlin bezieht sich hier explizit auf eine frühere (Waltershausener) Niederschrift (Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, a.a.O., S. 377 f.) vom Herbst des Vorjahres.

gegeben, in dem Fichte Hölderlin ein Zugeständnis gemacht hat⁷⁵.

In *Urtheil und Seyn* geht Hölderlin einen Schritt weiter. Wir kennen das entscheidende Zitat: Wenn sich das Ich um seiner Bestimmtheit willen von sich trennen muss, so muss es «sich im entgegengesetzten [doch gleichwohl] als dasselbe erkennen»⁷⁶. Darin besteht der *De-se-constraint*. Für diese Identifikationsleistung kann die Reflexion – gedacht als gegenständliche Vorstellung – aber nicht aufkommen. Sie fordert als Erklärungsgrund ein Sein, das noch über der Identität steht. Denn Identität denkt Hölderlin selbst noch als eine Differenz-sensitive Beziehung zwischen «Subject (Ich) und [...] Objekt (Ich)»⁷⁷.

3.2 Ganz ähnlich entwickelt Novalis den *De-se-constraint* aus dem «Transzendenzismus»-Vorwurf

Der Beginn der *Fichte-Studien* lässt sich durchaus mit der Waltershausener Aufzeichnung und *Urtheil und Seyn* vergleichen. Das Argument lässt sich durch folgende Schritte rekonstruieren⁷⁸:

- *Reine* 'Identität' lässt kein Bewusstsein zu. (Denn 'rein' ist, «was weder bezogen noch beziehbar ist»⁷⁹. Es ist insofern irrelational).
- Bewusstsein hat aber die Verfassung einer Repräsentation (Vorstellung), die das Repräsentierte von sich unterscheidet.
- Repräsentationen sind semantische/semiotische Minima. (Was sich nicht durch Zeichen «darstellen», also «bezeichnen» lässt, ist nicht bewusst).
- Darum lässt sich das Identische nicht geradezu, sondern nur in einem «Scheinsatz» bezeichnen bzw. aussprechen⁸⁰.

75 Das ist Gegenstand des ersten Teils der Dissertation von Violetta Waibel. Sie erinnert daran, dass Hölderlin in Jena anfangs neben Fichte wohnte und ihn wohl dann und wann ins Kolleg begleitete. Ferner erinnert sie an das Konversatorium, das Fichte samstags von 5-7 Uhr in seinem Haus abhielt (Waibel, *Hölderlin und Fichte*, a.a.O., S. 19 ff.).

76 Hölderlin, *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, a.a.O., S. 156, Z. 112-115; ders., *Hyperion, Empedokles, Aufsätze*, a.a.O., S. 503, Z. 8-11, von mir kursiviert.

77 Hölderlin, *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, a.a.O., S. 156, Z. 7-10; *ebd.*, S. 503, Z. 1 f.; ganz ähnlich Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 184, Nr. 237: «Identität ist ein subalterner Begriff».

78 Aus Gründen, die uns hier nicht aufhalten müssen, identifiziert Novalis an dieser Stelle – aber nicht durchgehend in den *Fichte-Studien* – das Vorstellen/Repräsentieren mit dem Bezeichnen und macht Bewusstsein von der Bezeichnungsfunktion abhängig. Vgl. dazu die ausgezeichnete Arbeit von Alexander Knopf, *«Begeisterung der Sprache». Poesie und Mythologie in Novalis' «Heinrich von Ofterdingen»*, Stroemfeld, Frankfurt a.M.-Basel 2015, S. 56-63.

79 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 179, Nr. 234, Z. 17.

80 «Das Wesen der Identität läßt sich nur in einem Scheinsatz aufstellen. Wir verlassen das Identische um es dazustellen» (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 104, Nr. 1).

Mit «Scheinsatz» will Novalis offensichtlich nicht sagen, dass der Satz des Bewusstseins einen Schein ausspricht, sondern dass seine Subjekt-Prädikat-*Form* (also seine Satzform) dem *Inhalt* der irrelationalen Identität ('a = a') widerspricht: dem, «was Ist». Das identische, also durch keinerlei Binnenartikulation gegliederte 'Sein' wird durch «imaginaires [also Sein in Schein verstellendes] Trennen und Vereinigen» verfälscht: «[W]ir stellen es durch ein Nichtseyn, durch ein Nichtidentisches vor – Zeichen»⁸¹.

Die eine Begründung überspringende Formulierung «[...] es geschieht, was schon Ist» wird wenig später wieder aufgegriffen, und zwar jetzt in Anwendung auf die Reflexion, die zuvor als ein Sich-selbst-Bezeichnen, also als eine Form der Selbst-Repräsentation charakterisiert worden war: «Was die Reflexion *findet*, *scheint* schon *da zu seyn*»⁸².

Anders wäre das in der Reflexion sich Zeigende ja kein *Fund*, sondern eine *Erfindung*. Keine Erkenntnis von Vorfindlichem, sondern das Ergebnis einer Hirnwäsche. Eine Konfabulation oder eine Selbst-Täuschung.

Trotzdem ergibt sich ein *Schein* daraus, dass eben auch die Reflexion eine (verfehlte, scheinhafte) Darstellung der Identität leistet. Ich erinnere aber an das Bild vom «ersten Bezeichnende[n]», das sich nicht nur selbst malt, sondern dabei auch den Zug nicht vergisst, dass es sich «in der Stellung [...] mahlt [...], daß es sich mahlt»⁸³. Und genau dieses Sich-als-sich (den *De-se-constraint*) kann die Reflexion nicht aus eigenen Mitteln aufklären. Sie kann den Schein, den sie erzeugt, nicht selbst korrigieren. Sie stellt ja als Widerspiel von Zeichen und Bezeichnetem dar, was eigentlich eine ungetrennte (absolute) Identität *ist*, die sich aber *als solche* nicht abermals bezeichnen – und das heißt in Hardenbergs Kontext: zu Bewusstsein bringen oder vorstellig machen – lässt. Dieser Befund veranlasst Novalis, über zwei Auswege nachzudenken:

1. den, ob es nicht doch ein ungegenständliches (ein nicht-repräsentationales, ein prä-reflexives) Bewusstsein gibt ('Selbstgefühl');
2. ob, wenn dieser Weg ungangbar sein sollte, die Reflexion nicht doch über die Mittel verfügt, durch Selbstanwendung – also durch Reflexion der Reflexion – den Schein zu korrigieren, den sie erzeugt ('*ordo inversus*').

81 *Ebd.*

82 *Ebd.*, S. 112, Nr. 14.

83 *Ebd.*, S. 110, Z. 20-24.

Ad 1. 'Selbstgefühl'

Den Eingangsnotaten über Identität und verstellende (in 'Schein' verkehrende) Bezeichnung folgt ein neuer Einsatz (wenn Mähls Datierung wirklich korrekt ist), beginnend mit Nr. 15, den Novalis kurioserweise *Unbestimmte Sätze* überschreibt. Er räsoniert über die Weise, wie der Philosophie ihr ureigenster Gegenstand: das Subjekt *als* Subjekt, ungegenständlich, gegeben sein könnte⁸⁴:

Was könnte es wohl seyn?

Sie handelt von einem Gegenstande, der nicht gelernt wird. Wir müssen aber alle Gegenstände lernen – Also von gar keinem Gegenstande. Was gelernt wird muß doch verschieden seyn von dem Lernenden ['Voraussetzung der Verschiedenheit!']. Was gelernt wird ist ein Gegenstand – also ist das Lernende kein Gegenstand. Könnte also die Philosophie vielleicht vom Lernenden handeln, also von uns, wenn wir Gegenstände lernen?

Die Philosophie ist aber selbst im Lernenden. Nun da wird sie Selbstbetrachtung seyn. Ey! wie fängt es der Lernende an sich selbst in dieser Operation zu belauschen. Er müßte sich also lernen – denn unter lernen verstehen wir überhaupt nichts, als den Gegenstand anschauen und ihn mit seinen Merckmale[n] uns einzuprägen. Es würde also wieder ein Gegenstand. Nein Selbstbetrachtung kann es nicht seyn, denn sonst wäre sie nicht das Verlangte. Es ist ein Selbstgefühl vielleicht. Was ist denn ein Gefühl?

/Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die philosophischen Wissenschaften/⁸⁵.

Nun folgen die oben angedeuteten Bestimmungen des Gefühls als einer Art Rezeptivität gegen das Sein. Es ist eine Art des «Nichtwissens», ein «Gesetzseyn [bedingt durch] ein Nichtsetzen»⁸⁶. Dem Gefühl wird ein Jacobi'sches «Urseyn» gegeben⁸⁷: eben das, was früher «Identität» hieß. Die hier vorliegende Kenntnis ist also nicht intellektuell, sondern passiv (wie die sinnliche). Nach Kants Sprachregelung, derzufolge gilt: «intellectuel ist das, dessen Begriff ein Thun ist»⁸⁸. Hier aber liegt eine Einsicht vor, die nicht auf Spontaneität/Selbsttätigkeit beruht. Fichtes spätere Rede von der

84 *Ebd.*, S. 113, Nr. 15, Z. 12 ff.

85 *Ebd.*, S. 113, Z. 27 f.

86 *Ebd.*, S. 125, Z. 1 mit Z. 3.

87 *Ebd.*, S. 142, Nr. 63; vgl. Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, in ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 1.1: *Schriften zum Spinozastreit*, hrsg. v. Klaus Hammacher – Irmgard-Maria Piske, Meiner-Frommann-Holzboog, Hamburg-Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 98.

88 Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1900 ff., 1911 ff., Bd. 17, S. 447, Nr. 4182.

Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist⁸⁹, bewegt sich in den Fußstapfen von Novalis' Einsicht.

Nun ist bezeichnend, dass Novalis diese Prä-reflexivitäts-Fährte nicht weiter verfolgt. Von der Hintergebarkeit der Reflexion auf direktem Weg scheint er nicht wirklich überzeugt: «Das Gefühl kann sich nicht selbst fühlen»⁹⁰; «[d]as Gefühl läßt sich nur in der Reflexion betrachten»⁹¹. Ebenso wenig überzeugt ist er von der Operation mit einer «intellektuellen Anschauung». Sie kann nicht für ein wirkliches (in Zeichen darstellbares), also nicht für ein repräsentables Bewusstsein gelten. Unter dem Blick der Reflexion «zerfällt [sie] in zwei Theile – in das Gefühl und in die Reflexion – denn aus diesen ist sie zusammengesetzt»⁹². Das heißt: Novalis bricht seine – vielversprechende und originelle – Untersuchung ab und wendet sich einem zweiten Weg zu⁹³.

Ad 2. Der 'Ordo inversus' der Reflexion

Er bringt die entscheidende Wendung – die auf hoch spekulative Weise Novalis' Hängenbleiben im Reinhold'schen Repräsentationsmodell belegt. Er schreibt:

[M]an will Nichtreflexion durch Reflexion darstellen und kommt eben dadurch nie zur Nichtreflexion hin⁹⁴.

Es [das Gefühl] läßt sich nur in der Reflexion betrachten – [aber] der Geist des Gefühls ist da heraus [= das in ihm sich eigentlich Offenbarende: die 'Identität' oder das 'Urseyn']. Aus dem Produkt [nämlich der intellektuellen Anschauung] läßt sich [aber] nach dem Schema der Reflexion auf den Produzenten schließen⁹⁵.

Dabei verfährt Novalis nach dem Motto: «Die Wunde heilt der Speer nur, der sie schlug»⁹⁶. Die von der Reflexion angerichtete

89 Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 2, S. 19 und S. 37; Bd. 4, S. 33.

90 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 114, Z. 2; vgl. Z. 18-21.

91 *Ebd.*, S. 107, Z. 8.

92 *Ebd.*, Z. 11 f.

93 Ich habe ihr die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet und sie in ihren historischen Kontext eingebettet, auch auf zeitgenössische Selbstbewusstseinstheorien bezogen, in Frank, *Selbstgefühl*, a.a.O.

94 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 122, Nr. 25, Z. 17-19.

95 *Ebd.*, S. 107, Z. 8-10.

96 Richard Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Volksausgabe, Bd. 10, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1911, S. 375.

Verzerrung und Verkehrung kann nur durch eine abermalige Verkehrung für das *Bewusstsein* repräsentiert werden⁹⁷. 'Reflexion' heißt ja wörtlich: Spiegelung, und alles Gespiegelte ist seiten- und tiefenverkehrt⁹⁸. Novalis unterscheidet das Repräsentat mit den Worten «in der That», «das Seyn», «primo», «an sich» oder «im Grunde» vom repräsentierenden Spiegel («scheinbar», «im Bilde», «secundario», «für mich», «im Bewußtseyn»).

Es wechselt Bild und Seyn. Das Bild ist immer das Verkehrte vom Seyn. Was rechts an der Person ist, ist links im Bilde⁹⁹.

97 Wie dieser von Novalis *ordo inversus* getaufte Mechanismus im Einzelnen funktioniert, habe ich wiederholt im Detail vorgeführt: Manfred Frank, *Die Philosophie des sogenannten 'magischen Idealismus'*, in «Euphorion», 63 (1969), S. 88-116: 90-98, wiederabgedruckt in ders., *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, S. 30 ff; ders., *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Winkler, München 1972, S. 142-157, Neudruck mit Nachwort, Schöningh, Paderborn 1990; ders. – Gerhard Kurz, 'Ordo inversus'. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka, in *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*, hrsg. v. Herbert Anton – Bernhard Gajek – Peter Pfaff, Winter, Heidelberg 1977, S. 76-96; ders., «Unendliche Annäherung», a.a.O., S. 807 ff. Hier zeigt sich einmal mehr, dass Novalis Bewusstsein als Repräsentation denkt. Auch Selbstbewusstsein ist ein gegenständliches Für-sich-Sein, wodurch sich sein Sein in Schein verwandelt. «Ich [ist] im Grunde nichts [...] – Es muß ihm alles Gegeben werden» (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 273, Z. 31 f.). Es ist «ein unrechtes Seyn», «ein Seyn außer dem Seyn [...], ein Bild», ein *Mindersein* (ein platonisches *má ón*, zwar kein *ouk ón*, ein überhaupt und in keiner Hinsicht Seiendes, wohl aber ein *néant d'être* (*ibd.*, S. 106, Nr. 2, Z. 4-12). Dazu ausführlich mit vielen weiteren Belegen Frank, *Selbstgefühl*, a.a.O., Kap. XII. «Reflectirt das Subject aufs reine Ich [so nennt Novalis hier das Subjekt in seiner reinen Ungegenständlichkeit] – so hat es nichts – indem es was für sich hat – reflectirt es hingegen nicht darauf – so hat es für sich nichts – indem es was hat» (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 117 f., Nr. 49). Zur Erläuterung (und zugleich zur Illustration der Hast, mit der Novalis Mittelglieder seines Arguments überspringt): «Wenn das Gefühl *Was* ist, so ist die Reflexion *nichts* [...] und so umgekehrt. Beydes kann aber nur in der Reflexion statt finden, also notwendig im Was – in der Hälfte – die *just* Realität ist – also ist beyde mal das Nichts ein Nichts – und also ein Was – das ist die Täuschung der Wechselwirkung» (*ibd.*, S. 118, Nr. 20).

98 Genau so Schelling in der Erlanger Einleitungsvorlesung vom Januar 1821: Friedrich Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung 1820-1821* (Nachschrift Enderlein), hrsg. v. Horst Fuhrmann, Bouvier, Bonn 1969, S. 44 und 47 f. Das Original dieser Vorlesung ist erhalten und 2020 erschienen: Friedrich Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. v. Thomas Buchheim – Jochem Hennigfeld – Wilhelm G. Jacobs – Jörg Jantzen – Siegbert Peetz, Bd. 2.10: *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21*, hrsg. v. Alexander Bilda – Anna-Lena Müller-Bergen – Philipp Schwab, unter Mitarbeit v. Philipp Höfele – Petr Rezvykh – Simone Sartori – Sören Wulf, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2020.

99 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 142, Z. 15-17; vgl. *ibd.*, S. 153, Nr. 107, Z. 1-2.

Der relative Gesichtspunkt dreht immer die Sache um¹⁰⁰.

Reflexion wird hier, was Gefühl ist – Gefühl, was Reflexion ist – sie tauschen ihre Rollen¹⁰¹.

Kurz: Das Bewusstsein ist

nicht, was e[s] vorstellt, und stellt nicht vor, was e[s] ist¹⁰².

Mit gewechselter Terminologie (der 'Zustand', der etwas früher noch 'Gegensatz' hieß, entspricht dem 'Gefühl', der 'Gegenstand' dem Gehalt der Reflexion):

Der Erstere läßt sich nur im Zweyten *erkennen* – der Zweyte nur d[urch] den Ersten *begründen*¹⁰³.

Der Gegenstand setzt einen Gegensatz [ein durch Selbstgefühl erschlossenes, ungegenständliches oder urständliches Gefühl] voraus. Der Gegensatz kann aber nur als Gegenstand in die Reflexion kommen!¹⁰⁴

Wenn sich das endliche Bewusstsein zum Unbeschränkten vorspannt, erscheint ihm das als «scheinbares Schreiten vom Unbeschränkten zum Beschränkten»¹⁰⁵.

Erst eine doppelt angewandte Reflexion spiegelt die ursprünglichen Verhältnisse wieder ins Richtige. Nun erscheint die Bewegung – als «Resultat der Reflexion» – korrekt als «scheinbares [weil in Erscheinung tretendes, dem Bewusstsein zugängliches] Schreiten vom Unbeschränkten zum Beschränkten»¹⁰⁶.

100 *Ebd.*, S. 122, Nr. 25, Z. 9 f.

101 *Ebd.*, S. 126, Nr. 33, Z. 30 f.

102 *Ebd.*, S. 226, Nr. 330, Z. 13 f.

103 *Ebd.*, S. 217, Nr. 205, Z. 26 f.

104 *Ebd.*, S. 197, Z. 19 f.

105 *Ebd.*, S. 114, 117, Z. 22 f., 122, Nr. 25.

106 *Ebd.*, S. 107, Nr. 3, Z. 13 f. Wir werden sehen, dass dies genau die D emarche ist, die Hölderlin 1800 in seinem Aufsatz über *Die Verfahrensweise des poetischen Geistes* befolgt. Ich erwähne sie hier nur, weil ich mich auf Hölderlins philosophische Anfänge beschränke. Aber die Übereinstimmung mit den Überlegungen des Novalis zur Reflexions-Reflexion ist so schlagend, dass der Vergleich der beiden ohne diese Erwähnung unvollständig bliebe.

4. DIE SCHWIERIGKEIT, MIT DER HÖLDERLIN UND NOVALIS KÄMPFEN, ERGIBT SICH AUS IHREM STECKENBLEIBEN IM REINHOLD'SCHEN VORSTELLUNGS-MODELL

Darf man abschließend urteilen, dass die beiden eine gangbare Lösung für ihr so scharfsinnig analysiertes Problem gefunden haben? Nein. Beide halten Bewusstsein für das *Ergebnis* einer differenziellen Selbstbegegnung der Vorstellung. Deren Untauglichkeit zur Erklärung von Selbstbewusstsein zeigen sie siegreich und suchen ihre explikativen Defizite – immanent – durch zwei Auswege zu kompensieren.

1. (Der Weg Hölderlins:) Die reduplikative Selbstkenntnis des Bewusstseins ('sich *als* sich', der *De-se-constraint*) verlangt einen Bewusstseins-transzendenten Einheits- und Wissensgrund ('Seyn' oder 'Identität'), den die Reflexion nicht aus eigenem Bestand schöpft. Er muss also postuliert werden – nach Art einer Idee im kantischen Sinne. Das wird – neben der Zuflucht zur Ästhetik – letztlich seine Lösung sein. Diese Ausflucht ist aber nicht einleuchtend, denn auch der 'transzendente Grund' (wie Schleiermacher ihn nennen wird)¹⁰⁷ muss irgendwie als des Subjekts selbsteigener Grund erfasst werden. Anders: Auch der transzendente Grund scheitert am *De-se-constraint*.
2. (Der Weg des Novalis:) Die Reflexion, die die Einsicht in diesen Einheitsgrund verstellt, muss gegen sich selbst gekehrt werden. Durch Verkehrung der Verkehrung wird das An-sich des Selbstbewusstseins indirekt erschlossen. Auf diesem Weg wird Hölderlin Novalis in den Frankfurter Jahren folgen.
Freilich: Auch dieser Weg überzeugt nicht. Wie soll ich durch Negation der Negation indirekt das erkennen, was nie unabhängig/positiv in direkter Kenntnis präsentiert war? Novalis sagt es selbst: «Man muß den Begriff schon wesentlich im Kopfe haben, den man lernen soll»¹⁰⁸.

107 Friedrich Schleiermacher, *Dialektik*, hrsg. und eingel. v. Manfred Frank, Teil 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, Kap. 5, vor allem: *Die Vorstellungen vom transzendenten Grunde und das Ideal des Wissens*, S. 270-273.

108 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 363, Nr. 535.

5. WIE KÖNNTE EINE ALTERNATIVE AUSSEHEN, DIE BEIDE WEGE VERMEIDET?

Dazu kann ich nur noch knappe Andeutungen machen – denn jetzt verlasse ich die sichere Straße der Textauslegung und der Problemgeschichte.

Nach meiner Überzeugung muss das Problem des Bewusstseins entkoppelt werden von dem des Denkens; und da Wissen eine Form des Denkens ist, auch von dem des Wissens¹⁰⁹. Hölderlin und Novalis denken aber in der kantisch-fichtischen Tradition, die Selbstbewusstsein mit Ich-Bewusstsein identifiziert und darunter etwas kognitiv Anspruchsvolles versteht. Kants 'oberster Grundsatz' heißt ja: 'Ich denke', und aus ihm leitete er die Kategorien des Verstandes – des Denk- oder Urteilsvermögens – ab.

Tatsächlich sind ja Kognitionen intentional, transitiv oder repräsentational. Sie artikulieren sich über Kognitionsverben, die einen inneren Akkusativ nach sich ziehen, typischerweise eine Proposition. Dabei gilt erstens: Die Gehalte beider Satzteile sind verschieden. Und zweitens können, aber müssen Gedanken – und allgemein: propositionale Einstellungen – nicht bewusst sein. (So ist uns eine ganze Reihe habitualisierter Überzeugungen, Wünsche, Vorlieben usw. gerade jetzt nicht bewusst; Gedanken 'kommen uns' oder 'fallen uns ein', wie wir sagen; sie lassen sich nicht vom Bewusstsein kommandieren). Bewusst – und zwar notwendig bewusst – sind uns aber unbegriffliche Erlebnisse, für die es charakteristisch ist, dass uns in ihnen irgendwie 'zumute' ist¹¹⁰. Deren syntaktische Struktur ist aber nicht asymmetrisch oder transitiv. Sie haben kein Ich als Träger, sondern sind zunächst sich selbst (nicht ihrem Besitzer) erschlossen. Anders gesagt: Sie sind nicht Gegenstände einer Repräsentation. (Novalis folgte also einer richtigen Intuition, als er Gefühle von reflektierten

109 Dabei hatten schon Aenesidemus und – ein Jahr früher – Novalis' früherer Hauslehrer, Lebenshelfer und Freund Carl Christian Erhard Schmid gezeigt, dass Bewusstsein nicht als Modus, gar als Vergegenständlichung der Vorstellung zu denken ist (Frank, *«Unendliche Annäherung»*, a.a.O., S. 292 ff.). Das können Novalis und Hölderlin zugeben. Aber sie haben keinen alternativen Elementarbereich einer Philosophie des Geistes zur Hand als den der vergegenständlichenden und über einer inneren Spaltung errichteten Vorstellung. Einige mentale Ereignisse sind eben keine Vorstellungen/Repräsentationen.

110 Alexius Meinong, *Über emotionale Präsentation*, in ders., *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Rudolf Haller – Rudolf Kindinger, unter Mitw. v. Roderick Chisholm, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1973, Bd. 3, § 11, bes. S. 59; dazu Johann Christian Marek, *Alexius Meinong*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, <<https://plato.stanford.edu/entries/meinong/>>, Kap. 3.1.2 (letzter Zugang: 1. Oktober 2022).

Einstellungen zunächst unterschied, dann aber doch in eine epistemische Abhängigkeit von Gedanken – von der ‘Reflexion’ – brachte)¹¹¹. Anders als Objekte schatten sich intransitive Bewusstseinszustände nicht ab, wie es empirische Objekte tun, sondern sind «restlos» oder «adäquat» erschlossen¹¹². Wir befinden uns ‘in ihnen’ – oder wir sind, wie man etwas altmodisch sagt, ihrer inne. Das Phänomen wird uns so präsentiert, wie es sich ‘an ihm selbst zeigt’. In Husserls Worten: «Zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied»¹¹³. Es bedarf keines Besitzer-Dativs und keines Für-sich, um die Einheit anzuzeigen, *der* sie erschlossen sind.

Henrich, dem wir soviel Einsicht in die philosophische Grundeinsicht Hölderlins verdanken, hatte 1970/1971, im Anschluss an Aron Gurwitsch, von einem anonymen Bewusstseinsfeld ohne jede wissende Selbstreflexion gesprochen. Es ist völlig leer, d. h., es hat keine intrinsischen Eigenschaften, die seinen Blick auf die Welt trüben oder verstellen könnten. Gewiss ist Mannigfaltigkeit und Wechsel des Gehalts eine äußere Bedingung von Bewusstsein («Semper idem sentire et non sentire ad idem recidunt»)¹¹⁴. Aber das ist keine Eigenschaft des Bewusstseins, sondern eben seines Gehalts. Anders gesagt: Die strukturelle Differenziertheit des Bewusstseinsfeldes ist eine Eigenschaft des Feldes, nicht des Bewusstseins. Das Bewusstsein selbst ist leer. (Auch diese Einsicht könnte Novalis unterschreiben, wie wir gesehen haben).

Die Kenntnis, die dies transparente Feld ‘von sich selbst’ hat, artikulieren wir zwar unter Gebrauch von Reflexpronomina. Die sind aber völlig überflüssig und sogar unangemessen. Denn Bewusstsein hat, wie Castañeda gern sagt, nicht den Charakter einer inneren ‘Konfrontation’ oder Entgegensetzung, es hat nicht den Charakter

111 Auch Hölderlins spätere Rede von der «reinen Innigkeit» des Bewusstseins kam dem nahe. Ein deutlicheres Bewusstsein von der Problematik verrät aber Hardenbergs Operation mit einem «nicht-setzenden» und «nicht-wissenden» Bewusstsein, das er «Gefühl» und später – im Gegensatz zum «gegenständlichen» – das «zuständliche Bewusstsein» nannte (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 206 ff.). Die Intuition liegt offen in dem Notat: «Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die philosophischen Wissenschaften» (*ebd.*, S. 113, Nr. 15).

112 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2.1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Tübingen 1980, S. 355.

113 *Ebd.*, S. 352.

114 Thomas Hobbes, *Opera quae latine scripsit omnia*, hrsg. v. William Molesworth, Bd. 1, Pars IV, Caput XXV, John Bohn, London 1839-1845 (Neudruck 1962), S. 321; vgl. Salomon Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, in ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Valerio Verra, Bd. 2, Olms, Hildesheim 1965, S. 132: «Hätte ich beständig die Vorstellung roth z.B.[.] ohne irgend eine andere Vorstellung zu haben, so könnte ich niemals zum Bewußtseyn derselben gelangen».

des 'Für-sich-Seins', auf dem Hölderlin besteht¹¹⁵. Der Ausdruck 'non-confrontational' soll darauf aufmerksam machen, dass uns die Sprache an der Nase führt, wenn sie uns von 'Schmerzempfindungen' so reden lässt, als bedürfe der Schmerz einer zusätzlich ihn 'dingfest' machenden Empfindung, um weh zu tun. Wir sind, wie man etwas gewählt sagen kann, eines Erlebnisses vielmehr 'inne' (und können, mit einer solchen Formulierung, sogar das obligatorische Reflexivpronomen vermeiden). Pothast, der ebenfalls den «nicht konfrontativen» Charakter des Bewusstseins betont¹¹⁶, spricht etwas geheimnisvoll, aber erhellend von seinem «Innengrund»¹¹⁷. In seiner Dissertation *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* hatte er gar vorgeschlagen, Bewusstsein zu denken als einen «gänzlich objektive[n] Prozeß, in dem Sinn, daß kein Moment eines wissenden Selbstbezugs daran auftritt»¹¹⁸. Früher schon (1968) hatte Sydney Shoemaker darauf aufmerksam gemacht, dass die Art und Weise, wie wir mit Erlebnissen bekannt sind, nicht 'gegenständlich' (objectual) ist¹¹⁹. Und Volker Beeh und andere haben gezeigt, dass wir unsere Sprache, ja die gesamte Logik von jedem Rekurs auf Reflexivität befreien können, ja sollen¹²⁰.

In diesem anonymen, im Wortsinne prä-reflexiven Feld kommen natürlich auch 'ich'-bewohnte Gedanken auf; und deren Struktur ist von der der Erlebnisse spezifisch verschieden. Aber was sie *bewusst* macht, ist nicht, wie Fichte, Novalis und Hölderlin glaubten, irgendeine Beziehung oder Unterscheidung der Vorstellung zu sich oder zu Subjekt und Objekt. Es scheint sich bei der Kenntnis, die das Bewusstsein von sich selbst hat (hier bedienen wir uns – schwer vermeidlich – schon wieder einer reflexiven Formulierung), um ein völlig

115 Castañeda, *The Phenomeno-Logic*, a.a.O., S. 248.

116 Ulrich Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, S. 21 f. und 32 ff.

117 *Ebd.*, S. 108.

118 Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, a.a.O., S. 76.

119 Sydney Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, S. 14 f.; ders., *A Materialist's Account*, in *Personal Identity*, hrsg. v. Sydney Shoemaker – Richard Swinburne, Blackwell, Oxford 1984, S. 67-132: 104 f.

120 Volker Beeh, *Irreflexivität in Vasubandhus Abhidharmako'sa* (unveröffentlichtes Typoskript, 2007); Kai F. Wehmeier, *How to Live without Identity – and Why?*, in «Australasian Journal of Philosophy», 90 (2012), S. 761-777; Pardey, *Identität, Existenz und Reflexivität*, a.a.O.; dazu: Manfred Frank, *Ist Selbstbewusstsein eine 'wissende Selbstbeziehung'?*, in *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, hrsg. v. Manfred Frank – Jan Kuneš, Metzler, Heidelberg 2002, S. 69-98; ders., *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness – The Heidelberg View*, in «The Review of Philosophy and Psychology», 12 (2022), S. 2-17.

relationsloses mentales Ereignis zu handeln, dessen Strukturierung (wenn dieser Ausdruck überhaupt angemessen ist) der Bewusstseinsphilosophie bisher so wenig gelingt wie der Hirnforschung. Ich habe Vorschläge in diese Richtung gemacht¹²¹.

6. EIN AUSBLICK AUF SPÄTERE PROBLEMLÖSUNGSVERSUCHE DES NOVALIS UND HÖLDERLINS

Aber ich bin dabei, einen anderen Aufsatz zu beginnen, der nicht mehr zur Aufklärung der philosophischen Anfänge Hölderlins und Hardenbergs im Jahr 1795 beiträgt – und breche schleunigst ab. Wohl aber darf ich noch einen knappen Blick auf die Lösungsvorschläge werfen, die beide in späteren (zu Lebzeiten unpublizierten) Entwürfen dem oben skizzierten Problem zugeordnet haben.

Mein Eindruck ist: Beide flüchten sich in ästhetische Surrogat-Lösungen oder kehren zur kantischen Ideenlehre zurück. Der Besitz eines Absoluten weicht endgültig der Vorstellung einer ‘unendlichen Annäherung’ an eine Idee im kantischen Sinne. Auch diese Lösungen können nicht befriedigen.

Aber ich muss sie zunächst vorstellen – und zwar in denkbarer Verkürzung.

6.1 *Die ästhetische Lösung des Novalis*

Die ästhetische Lösung des Novalis sieht etwa so aus: Kants berühmte Bestimmung der ‘ästhetischen Idee’ – als einer vom Begriff nicht bezwingbaren Sinnfülle¹²² – wird ausgebeutet und umgedeutet in eine indirekte Darstellung des (mit Mitteln der Reflexion) Undarstellbaren. Die ‘ästhetische Idee’ ist damit das Gegenstück einer Vernunftidee, die sich nicht veranschaulichen lässt (sie ist ‘indemonstrabel’). Ästhetische Ideen sind umgekehrt ‘inexponibel’, d.h., dass kein Begriff ihre Sinnfülle erschöpfen kann¹²³. Der § 59 zeigt nun, dass auch Vernunftideen (wie die des ‘Sittlichguten’) einer indirekten – Kant sagt:

121 Frank, *Ist Selbstbewusstsein eine ‘wissende Selbstbeziehung’?*, a.a.O.; ders., *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness*, a.a.O.

122 Immanuel Kant, *Schriften zu Ästhetik und Naturphilosophie*, hrsg. v. Manfred Frank – Véronique Zanetti, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1996, S. 192 f., § 49; korrigierter Neudruck in ders., *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie: Text und Kommentar*, hrsg. v. Manfred Frank – Véronique Zanetti, Insel, Frankfurt a.M. 2009. Die Paginierung der B-Auflage der *Kritik der Urteilskraft* ist in dieser Ausgabe in Klammern mit angegeben.

123 Vgl. die Anm. 1 zum § 57 von Kants *Kritik der Urteilskraft*.

'symbolischen' – Darstellung fähig sind: Die sinnliche Undarstellbarkeit der Vernunft kommt durch die begriffliche Unausschöpfbarkeit des Sinnlichen – also indirekt und gleichsam chiasmatisch – zur Darstellung. Dabei verlangt die semantische Widerständigkeit des ästhetischen Gehalts dem Rezipienten/der Rezipientin eine Unlust-Überwindung, eine Anstrengung ab. Anders gesagt – und anders als bei Hölderlin – bietet das Kunstwerk keine positive Lösung, sondern präsentiert sich als Appell: als nie zu erledigender Deutungsantrag. Ich erinnere nur an zwei bekannte Äußerungen des Novalis:

Vom Unerreichbaren, seinem Character nach, läßt sich keine Erreichung denken – es ist gleichsam nur der idealische Summenausdruck der ganzen Reihe [...]. Die höchsten Kunstwerke [sind darum] schlechthin *ungefällig* – Es sind Ideale, die uns nur approximando gefallen können – und *sollen* – ästhetische Imperative¹²⁴.

Die Unbezwingbarkeit des Wissens-Grundes durch die Reflexion lässt sich nur indirekt, nämlich *symbolisch* darstellen. Weil diese Lösung nicht 'tautegerisch'¹²⁵, sondern in Termen eines verschiedenen Repräsentationssystems gelingen kann, nennt Friedrich Schlegel sie 'allegorisch': etwas andres sagend, etwas anderes meinend (*állo kai állo agoreúein*)¹²⁶.

Am besten trifft Novalis den Nervenpunkt des Problems, an welchem das erkenntnistheoretische Dilemma in eine ästhetische Auflösung überführt wird, mit den folgenden Aufzeichnungen. Wir können einsehen, notiert er, dass, «wenn der Character eines gegebenen Problems Unauflöslichkeit ist, [...] wir dasselbe [lösen], wenn wir seine Unauflöslichkeit [als solche] darstellen»¹²⁷. Und die 'Poësie' ist genau dies: «Darstellung des Undarstellbaren» als eines solchen¹²⁸.

Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu Hölderlin: Hölderlin hält das 'Unendliche' im Kunstwerk für tatsächlich – also symbolisch, nicht allegorisch – realisiert¹²⁹. Novalis belässt auch dem Kunstwerk den Charakter eines 'ungefälligen' Auftrags von der Art eines 'ästhetischen

124 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 3, S. 413, Nr. 745; vgl. *ebd.* Nr. 748.

125 Schelling gibt an, den Ausdruck von Coleridge zu entlehnen (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Abt. 2, Bd. 1, Cotta, Stuttgart 1856, S. 195 f.).

126 Z.B. August Wilhelm Schlegel, *Philosophische Vorlesungen (1800-1807)*, Teil 1, hrsg. v. Jean-Jacques Eichstett, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. Ernst Behler, unter Mitw. v. Jean-Jacques Anstett – Hans Eichner, Bd. 12, Schöningh, München-Paderborn-Wien 1964, S. 214.

127 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 3, S. 376, Nr. 612.

128 *Ebd.*, S. 685, Nr. 671.

129 Vgl. Hölderlins Brief an Schiller vom 5. Mai 1795.

Imperativs'. Er lädt nicht zum Quietismus ein, sondern fordert Arbeit. Es beruhigt nicht mit einer Lösung, sondern erregt das Gefühl einer ewig unbefriedigten «Sehnsucht nach dem Unendlichen», wie Friedrich Schlegel das Wort 'Philosophie' frei und treffend übersetzt¹³⁰. Diese Sehnsucht kennt auch Hölderlin, den Hegel in einem eigenen Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* mit den Schlegels und Novalis vermutlich in den gegen die Romantik allgemein gerichteten Vorwurf einbegreift, im Stadium des «unglücklichen Bewußtseins» zu verharren: «[...] immer / Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht»¹³¹.

Freilich: Die Paradoxien eines repräsentationalen Zugangs zum Selbstbewusstsein sind in der ästhetizistischen Problemauflösung, die Novalis in den Jahren nach den *Fichte*-Studien betreibt, fast untergegangen und vergessen. Es geht dem Autor nurmehr um die Darstellung des Undarstellbaren, das die Idealisten das Absolute nannten.

6.2 Hölderlins ästhetische Lösung

Anders als Novalis weicht Hölderlin dem alten Rätsel des Selbstbewusstseins nicht aus, wenn er die Lösung im Bereich der Dichtung sucht. Er ist immer noch dem *De-se*-Problem auf der Spur, das er in *Urtheil und Seyn* so helllichtig beschrieben hatte. Tatsächlich überträgt Hölderlin die Lösung des (erkenntnistheoretischen) *De-se*-Problems nun aber – im Jahre 1800 – der Dichtung.

Das lässt sich am besten belegen durch die große Fußnote zur *Verfahrungsweise des poetischen Geistes*. Hier ist die Rede von der «subjektiven Natur»¹³² oder «ursprüngliche[n] poetische[n] Individualität, d[em] poetische[n] Ich»¹³³. Ich muss ganz unangemessen kurz sein: In diesem Text wird ein Zustand bewusstloser – prä-reflexiver – 'Innigkeit', die eben auch 'subjektive Natur' oder 'Alleinseyn' des Geistes heißt¹³⁴, einem Zustand des 'reellen' oder 'directen' oder 'geraden Gegensatzes' gegenübergestellt. Jener (in dem eine Andeutung von Gegensätzlichkeit der Einheit nichts antut¹³⁵ und die darum 'harmonisch' heißt) ist

130 Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil 1, hrsg. v. Ernst Behler, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a.a.O., Bd. 18, Schöningh, München-Paderborn-Wien 1963, S. 418, Nr. 1168; S. 420, Nr. 1200; ders., *Philosophische Vorlesungen (1800-1807)*, Teil 1, hrsg. v. Jean-Jacques Eichstett, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a.a.O., Bd. 12, S. 7 und 51.

131 Friedrich Hölderlin, *Mnemosyne*, in *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, a.a.O., Bd. 1: *Gedichte*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1992, S. 364-365.

132 Hölderlin, *Hyperion, Empedokles, Aufsätze*, a.a.O., S. 539 f., *passim*.

133 *Ebd.*, Z. 4 f.

134 *Ebd.*, S. 542, Z. 7; S. 540, 2. Abschn. der Anm.

135 Der bloß «harmonische Wechsel» ist «nicht fühlbar und [treibt] ein leeres

unbewusst, dieser bewusst. Aber nur jener garantiert Einheit, dieser zerstört sie. Zunächst zeigt Hölderlin, dass die Entgegensetzung im Selbstbewusstsein entweder *reell* (also *direct* oder *gerad*) erfolgt – dann ist die Einheit *unerkennbar*. Oder sie erfolgt *nicht realiter*, nämlich bloß *harmonisch*; dann entzieht sich die *Einheit* ebenfalls unserem Bewusstsein. Sie ist mangels Materialisierung-durch-Gegensatz ‘unföhlbar’. Wir erinnern uns an Fichtes «Reflexionsgesetz alles unseres Erkennens» – und Hölderlins «Föhlen» ist hier ein Modus des Erkennens –, wonach alle Erkenntnis an die Ausdifferenzierung des Bewusstseinsfeldes, also an die Regel der Bestimmung-durch-Gegensatz gebunden ist¹³⁶. Ihr entgeht auch das Ich oder Selbstbewusstsein nicht. Denn der Geist im Zustand des Alleinseins föhlt sich selbst nicht¹³⁷ – wie bei Novalis.

Hölderlins frohgemuter Lösungsvorschlag ist offenkundig zirkulär:

Setze dich *mit freier Wahl* in harmonische Entgegensetzung mit einer *äußeren* Sphäre, so wie du in dir selbst in harmonischer Entgegensetzung bist, von Natur, *aber unerkennbarer weise* [*sic*] so lange du in dir selbst [im Zustande des geistigen Alleinseins] bleibst¹³⁸.

Denn was bloß ‘harmonisch’ entgegensetzt ist, erreicht nur das inner-subjektive Andere, also bloß das Andere seiner selbst, das geistige Andere, betreibt also nur ein «leeres leichtes Schattenspiel»¹³⁹ und verfehlt den Bewusstseins-stiftenden reellen oder materiellen Gegensatz. Dem kann ich aber meine Selbsttheit nur entnehmen, wenn ich mit ihr vorher schon vertraut war, ohne durch das Reflexionsgesetz alles unseres Erkennens daran gehindert zu sein.

Nun hat Hölderlins Poetik ein zweites Eisen im Feuer, das gerade diesem Reflexionsgesetz Rechnung trägt. Er nennt es das

leichtes Schattenspiel» (Hölderlin, *Hyperion, Empedokles, Aufsätze*, a.a.O., S. 527, Z. 25-27).

136 Diese Regel erkennen auch Novalis und Schelling an: «Jedes Ding ist nur dann entgegengesetzt, wenn es das, was es ist[,] nur durch ein bestimmtes Seyn des Andern ist» (Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 234, Nr. 471). Schelling spricht vom «Grundgesetz des Gegensatzes»: «Jedes Ding, um sich selbst zu manifestiren, bedarf etwas, was nicht es selbst ist *sensu stricto*» (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Abt. 1, Bd. 7, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, S. 435).

137 In einem Entwurf zum *Hyperion* heißt es: «Der leidensfreie reine Geist befaßt / Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch / Sich keines Dings und seiner nicht bewußt, / Für ihn ist keine Welt, denn außer ihm / Ist nichts» (Hölderlin, *Hyperion, Empedokles, Aufsätze*, a.a.O., S. 212, Z. 131-135). Die Stelle zeigt *en passant*, dass Hölderlin das Selbstbewusstsein hier als einen Sonderfall des Gegenstandsbewusstseins versteht – also gemäß dem Reinhold'schen Vorstellungs-Paradigma.

138 *Ebd.*, S. 543, Z. 1-4, die zweite Kursivierung von mir.

139 *Ebd.*, S. 527, Z. 26 f.

«hyperbolische Verfahren»¹⁴⁰. Es hat, wenn auch nur in poetischer Anwendung, erkennbare Ähnlichkeit mit Novalis' Operation mit dem 'ordo inversus'. Das hyperbolische Verfahren betreibt die Kompensation des 'Verlustes', den die idealische Einheit durch die reelle Veräußerung erleidet. Die entstellende Reflexion nimmt sich durch eine zweite Reflexion zurück und bewirkt damit eine indirekte Darstellung des (als solcher undarstellbaren) ursprünglichen Zustands. So wird Einheit des Stoffs durch Wechsel der Form 'fühlbar' gemacht – und umgekehrt¹⁴¹. Auf dieser sich selbst wieder korrigierenden Darstellung im Gegensatz beruht Hölderlins ganze Idee vom «Wechsel der Töne»¹⁴². Jeder Ton kann sich nicht unmittelbar, sondern muss sich in einem von ihm verschiedenen darstellen, aber aus dieser entfremdeten Gestalt gleichsam zurückgewinnen durch eine weitere, korrigierende Entäußerung. So erfassen wir das Naive nur in Abgrenzung gegen das Heroische, das Heroische nur in Abgrenzung gegen das Idealische (usw.)¹⁴³.

Kann dieser hoch spekulative und kaum deutlich auszubuchstabierende Gedanke einen Ausweg aus dem Dilemma der Selbstbewusstseinstheorie weisen? Was Hölderlin dazu sagt, ist im Detail überaus kompliziert und wohl auch so verworren, dass es schier nicht kritikfähig ist. Keine mir bekannte Rekonstruktion des Textes hat eine konsistente Deutung geliefert. Ich habe mich damit begnügt, seine allerdings ingeniose Grundidee in äußerster Vereinfachung darzustellen. Wenn ich mich nicht täusche, begeht dieser zweite Lösungsvorschlag dieselbe *petitio principii* wie der erste (und wie derjenige des Novalis). Soll ich nämlich – wie Hölderlin ausdrücklich betont – die reelle Entäußerung des Ichs an sein Objekt als eine «harmonische»¹⁴⁴ begreifen – also als eine 'idealische' oder eine solche des *Ich* –, musste ich doch mit dem Ich – seiner Entäußerung zuvor – schon bekannt sein.

Wie das geschehen soll, darauf bleibt Hölderlin jede Erklärung schuldig. Im Gegenteil hat er viel Aufwand getrieben, um zu zeigen, dass damit eine schiere Unmöglichkeit bezeichnet ist. Er scheint – wovon er doch warnt – das Problem wie den gordischen Knoten

140 *Ebd.*, S. 532, Z. 35 im Kontext.

141 *Ebd.*, S. 527 ff. und 532 ff.

142 *Ebd.*, S. 524-526.

143 Ich habe diesen Mechanismus ausführlicher beschrieben in Manfred Frank, *Über die Erzeugung von Bedeutung aus der Stille. Luigi Nonos Begegnung mit Hölderlin*, in «Wechsel der Töne». *Musikalische Elemente in Friedrich Hölderlins Dichtung und ihre Rezeption bei den Komponisten*, hrsg. v. Gianmario Borio – Elena Polledri, Winter, Heidelberg 2019, S. 255-275.

144 Hölderlin, *Hyperion, Empedokles, Aufsätze*, a.a.O., S. 541 f., Anm.

«mit dem Schwert» zu zerhauen»¹⁴⁵. Der Verdacht bestätigt sich: Wie Novalis ist Hölderlin von der Reinhold'schen Erbschaft behext, nämlich dem Repräsentationsmodell des Bewusstseins. Von ihm ist er nicht freigekommen – auch nicht in seiner Poetik.

7. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS

7.1 *Novalis*

Wenn ich recht sehe, tut Novalis drei Schritte der Auseinandersetzung mit Fichtes 'Ich' (das er, wie Hölderlin, mit dem Selbstbewusstsein gleichsetzt)¹⁴⁶.

1. Zunächst überzeugt er sich, wie Hölderlin, von der Wissenstranszendenz des 'Seyns' und sinnt über Wege, wie dem Bewusstsein dieser Gedanke indirekt zu vermitteln ist ('Selbstgefühl', 'ordo inversus').
2. Dann lässt er die 'Separata' Gefühl/Reflexion, Stoff/Form, synthetisches/analytisches Ich, Zustand/Gegenstand, Wesen/Eigenschaft in eine fast Hegel'sche Dialektik sich verwickeln.
3. Diesen Versuch bricht er unvermittelt ab und betrachtet den Gedanken eines Absoluten hinfort als 'kantische Idee', deren reale Verfolgung uns in «die Räume des Unsinnns» führe¹⁴⁷. In emphatischer Redundanz: «Wir suchen also ein Unding»¹⁴⁸. «Alles Suchen nach dem Ersten ist Unsinn – es ist *regulative Ideen*»¹⁴⁹.

Gegen Ende der *Fichte-Studien* greift er die Frage, mit der er die Überlegungen zum Selbstgefühl eingeleitet hatte, in charakteristischer Wendung wieder auf:

Was thu ich, indem ich filosofire? ich denke über einen Grund nach. [Der dürfte nicht relativ sein, sonst enstünde ein Grund-Suche-Regress]. Alles Filosofiren muß [also] bey einem absoluten Grunde endigen. [Wie.] [w]enn dieser [nun] nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Filosofiren eine unendliche Thätigkeit – und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfniß nach einem absoluten Grunde

145 *Ebd.*

146 Ausführlich dazu: Frank, *Novalis' «Fichte-Studien»*, a.a.O.

147 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 252, Nr. 466, Z. 5 f.

148 *Ebd.*, S. 255, Nr. 476, Z. 14.

149 *Ebd.*, S. 254, Nr. 472, Z. 11 f.

vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde¹⁵⁰.

Und ein Jahr später notiert er schroff: «Alles Absolute muß aus der Welt hinaus ostraciren. In der Welt muß man mit der Welt leben»¹⁵¹. Aber in solchen Radikalismen ist von einer Lust an der Lösung des Selbstbewusstsein-Problems nichts mehr zu spüren.

7.2 Hölderlin

Auf die kantische Idee einer unendlichen Annäherung an das als solches nicht zu fassende Absolute zieht sich auch Hölderlin zurück. Er scheint sie aber nur für die Erkenntnis – das Wissen – anzunehmen. Im Kunstschönen scheint sie ihm Ereignis zu werden¹⁵². An Schiller schreibt er am 4. September 1795:

[I]ch suche mir die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln, ich suche zu zeigen, daß die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjects und Objects in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der intellectualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel¹⁵³.

Die Einschränkung, nur durch unendliche Annäherung – also nie – einholbar zu sein, gilt für das Absolute also nur im Wissen, nicht 'ästhetisch' und nicht für seine mysteriöse Präsentation in der 'intellectualen Anschauung', die Hölderlin offenbar nicht für einen einnehmbaren epistemischen Zustand hält (und die in seinen späteren ästhetischen Schriften auch keine Rolle mehr spielen wird – genauso wenig wie in den späteren Aufzeichnungen des Novalis). Was aber die Unzugänglichkeit des Absoluten fürs Wissen betrifft, so reicht die Parallele zu Novalis bis in die Metaphorik: «Dis ließ sich ein absolutes Postulat nennen. Alles Streben nach *Einem Princip* wär also wie ein Versuch die Quadratur des Zirkels zu finden / Perpetuum mobile. Stein der Weisen. / (Negative Erkenntnisniß)»¹⁵⁴.

150 Aufzeichnung wohl vom Juli 1796, *ebd.*, S. 269 f., Nr. 366, kursiv von mir.

151 *Ebd.*, S. 395, Nr. 55.

152 Strack, *Über Geist und Buchstabe*, a.a.O.

153 Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, a.a.O., Bd. 3, S. 203, Z. 16-29.

154 Novalis, *Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 270, Z. 7-9. Auch Forberg vergleicht die Suche nach einem ersten Prinzip, einem absoluten «UrGrund», mit der alchemistischen nach dem Stein der Weisen. Ungefähr um die Zeit, als Novalis das oben zitierte Notat Nr. 366 aufzeichnete, hatte er Besuch von Forberg, der es fast wörtlich

Hölderlin schränkt diese Manifestation des Absoluten im Kunstwerk nicht einmal durch ein 'nur symbolisch' oder 'indirekt' ein – wie das Novalis und Friedrich Schlegel tun. In der ungefähr gleichzeitig mit dem Brief an Schiller entstandenen kleinen Skizze *Hermokrates an Cephalus* (von Mai/Juni 1795) notiert er:

Ich glaubte sonst immer, der Mensch bedürfe für sein Wissen, wie für sein Handeln eines unendlichen Fortschritts, einer grenzenlosen Zeit, um dem grenzenlosen Ideale sich zu nähern; ich nannte die Meinung, als ob die Wissenschaft in einer bestimmten Zeit vollendet werden könnte, oder vollendet wäre, einen scientificischen Quietismus, der Irrtum wäre in jedem Falle, er möchte sich bei einer individuell bestimmten Gränze begnügen, oder die Gränze überhaupt verläugnen, wo sie doch war, aber nicht sein sollte¹⁵⁵.

Das mag ein Fragment aus dem werdenden Beitrag für Niethammers «Journal» sein. Dazu würde einerseits die Briefform passen, die Hölderlin für das angemessene Genre philosophischer Darlegungen hielt (und Schelling in der Korrespondenz des Jahres 1795 erfolgreich ans Herz legte)¹⁵⁶, andererseits die kantianisch-grundsatzkritische Linie. Hermokrates und Kephalos sind zwar, wie wir sahen, Figuren aus platonischen Dialogen, doch verweist der letzte Name bestimmt direkt auf Niethammer, der im Schillerkreis 'das Köpfchen' genannt wurde und dem auch unter seinen Freunden aus dem Reinhold-Kreis «eine ganz ungewöhnliche Klugheit» nachgesagt wurde¹⁵⁷.

So schließt sich der Kreis von Spuren des Niethammer'schen Einflusses auf Hardenbergs und Hölderlins philosophische Anfänge. Dieser Einfluss – samt der Erbschaft des Reinhold'schen Vorstellungs-Modells – zeigt seine Wirkung bis ins späte Denken beider Autoren, auch wenn wir bei Novalis ein Nachlassen des Interesses an der Aufklärung der Struktur von Selbstbewusstsein feststellen müssen. Dies Interesse wurde freilich ohnehin nicht von Niethammer, sondern von Fichte geweckt.

in seinen *Briefen über die neueste Philosophie* (1797) aufnimmt («Philosophisches Journal Einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», 6, 1797, S. 66 f.); auch Forberg, *Philosophische Schriften*, a.a.O., Bd. 1, S. 291, Z. 43-44 bis 292, Z. 1-20.

155 Hölderlin, *Hyperion, Empedokles, Aufsätze*, a.a.O., S. 498, Z. 13-22.

156 Strack, *Über Geist und Buchstabe*, a.a.O., S. 13-18.

157 Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, a.a.O., S. 116 und 787 f., Anm. 92; vgl. die Vorbemerkung der Herausgeber in Hölderlin, *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, a.a.O., S. 157.

